

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

ALLISSON GOMES DOS SANTOS GOES

NA CONFLUÊNCIA DAS ÁGUAS AS ALMAS SE ENCONTRAM: MIGRAÇÃO  
HAITIANA, IGREJAS E CONFIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS EM MANAUS (BRASIL)



SÃO CRISTÓVÃO/SE  
AGOSTO DE 2020

ALLISSON GOMES DOS SANTOS GOES

NA CONFLUÊNCIA DAS ÁGUAS AS ALMAS SE ENCONTRAM: MIGRAÇÃO  
HAITIANA, IGREJAS E CONFIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS EM MANAUS (BRASIL)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Alario Ennes.

SÃO CRISTÓVÃO/SE  
AGOSTO DE 2020

ALLISSON GOMES DOS SANTOS GOES

NA CONFLUÊNCIA DAS ÁGUAS AS ALMAS SE ENCONTRAM: MIGRAÇÃO  
HAITIANA, IGREJAS E CONFIGURAÇÕES IDENTITÁRIAS EM MANAUS (BRASIL)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe como requisito para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Alario Ennes.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Marcelo Alario Ennes – Presidente  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFS

---

Prof. Dr. Frank Nilton Marcon  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia – UFS

---

Prof. Dra. Natália Ramos  
Centro de Estudos das Migrações e Relações Interculturais – UAb (Portugal)

---

Prof. Dr. Márcio de Oliveira  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia - UFPR

---

Prof. Dr. Paulo Sérgio da Costa Neves  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais – UFABC

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE**

G598n      Goes, Allisson Gomes dos Santos  
             Na confluência das águas as almas se encontram : migração  
             haitiana, igrejas e configurações identitárias em Manaus(Brasil) /  
             Allisson Gomes dos Santos Goes ; orientador Marcelo Alário  
             Ennes. – São Cristóvão, SE, 2020.  
             267 f. : il.

             Tese (doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de  
             Sergipe, 2020.

             1. Sociologia. 2. Pluralismo cultural. 3. Emigração e migração -  
             Haiti - Manaus(AM). 4 Identidade social. 5. Religiosidade. 6. Igreja  
             e problemas sociais. I. Ennes, Marcelo Alário, orient. II. Título.

CDU 316.7:314.15(811.3)

*Aos(às) valentes imigrantes haitianos(as).*

*Ao meu pai Erivelton e meu irmão Júnior  
que no início do curso de doutorado foram  
para o outro lado do caminho.*

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, Pai e Mãe, que sempre me ilumina quando minha alma pensa em desfalecer. Como disse o apóstolo Paulo: “Porque quando me sinto fraco, então é que sou forte” (2Co. 12:10).

Ao meu esposo Igor, a minha mãe Aldean e a minha irmã Aline pelo apoio incondicional. Juntos vivemos dias turbulentos no início desta jornada com a perda do meu pai Erivelton e também do meu irmão Júnior. Juntos estamos superando todos os dias a dor do luto e transformando-a em gratas reminiscências.

Ao meu orientador, Prof. Marcelo Ennes, pela companhia generosa durante os mais de doze anos juntos nesta aventura acadêmica. Sem o seu incentivo e confiança eu não estaria aqui.

À minha querida amiga Leyla, a quem eu devo parte do título desta tese. Gratidão por ter me apresentado à espiritualidade de Taizé e me ouvido pacientemente durante os últimos anos.

À Irmã Maria das Virgens, missionária Franciscana, com quem meu coração compartilhou muitos momentos de reflexão e a acolhida no trabalho diário como voluntário da Pastoral da Criança. Nossa amizade será para sempre!

À Joelma, amiga e brilhante formadora da Pastoral da Criança. Em seu nome, quero agradecer a todas e todos que fazem parte dessa casa acolhedora, fundada por uma mulher comprometida com a causa dos pobres e com a ciência, Dra. Zilda Arns. Depois de ter passado pela Pastoral da Criança nunca mais serei o mesmo.

À Gisela e Saile, que gentilmente abriram as portas de sua casa no Japiim. Foi lá que pude experimentar os primeiros sabores da diversidade no trabalho de campo em Manaus. Serei sempre grato à Carol, Carlos, Dana, Deivide, Janete, Nohel, Vini e Will, pelo aprendizado cotidiano a partir das histórias, risadas, festinhas e passeios. A diversidade é realmente enriquecedora!

À querida Selma, com quem fiz o primeiro contato na cidade de Manaus através Pastoral da Criança. Sua presença foi uma oportunidade de cura ao meu corpo e à minha alma.

Às Irmãs Érika e Arceolídea, missionárias Scalabrinianas. Através de vocês quero agradecer toda a acolhida dos vários integrantes da Igreja Católica na cidade de Manaus. Sem essas pessoas tudo seria mais difícil.

Aos(às) queridos(as) irmãos e irmãs evangélicos(as), haitianos e brasileiros, das várias igrejas que visitei e com quem cultuei. Obrigado por me fazer reviver parte da minha infância! Jamais esquecerei a ajuda fundamental dos irmãos haitianos Alexandre e Asaphe que prontamente compartilharam suas histórias e experiências diárias.

Aos meus amigos e amigas: Christopher, Léo, Adriano, Angélica, Sofia, Marcelo, Luciene, Jordana e Tia Silvia. Não consigo apontar o nome de todos e todas, mas os que estão aqui representam as muitas vozes amigas e incentivadoras que me apoiaram na construção e finalização desta tese. São vários amigos e amigas, novos e antigos, de perto e de longe. Sou muito grato pelas orações, reflexões e apoio material. Obrigado pelas alegrias vividas entre Aracaju e Manaus.

Aos meus companheiros e companheiras do GEPPIP (Grupo de Estudos e Pesquisa Processos Identitários e Poder), minha segunda família. Tenho que agradecer a Eduardo (Dudu), com quem divido uma certidão de nascimento de pesquisador fixada anos atrás no mural do Departamento de Sociais da UFS. À minha amiga Liliana (Lili) que me ajudou atravessar a fase mais difícil da vida: o luto pelas pessoas queridas. À Cleber pelos debates e embates. Ao final, constatei que o seu coração é mais generoso que o meu. Não posso esquecer de Carol, Rosi, Bruno Henrique, Bruno Menezes, Greg, André, Luziara, Marina, Mirtes, Patrícia, Thiago, e todos os que passaram pelo nosso grupo de pesquisa e com quem dividi reflexões e cafés. Nos últimos dez anos nós rimos e choramos juntos. Tenham certeza que minha gratidão será para sempre.

Aos meus companheiros e companheiras da turma de doutorado/2016, meus mais sinceros agradecimentos pelo compartilhamento da viagem!

Aos professores Frank Marcon, Márcio de Oliveira, Paulo Neves e à professora Natália Ramos, pelas contribuições durante as bancas de qualificação e defesa.

Ao professor Ivan Barbosa e à professora Mônica Santana, pela oportunidade de realização do estágio docente em suas turmas de graduação.

Ao PPGS, nas pessoas de Dayanne e Jonatas, pelo apoio institucional durante os últimos quatro anos.

À CAPES/FAPITEC pelo financiamento da pesquisa através da bolsa de estudos sem a qual esta tese dificilmente teria sido escrita.

Por fim, quero reforçar o agradecimento a todos e todas que estão ou passaram pela cidade de Manaus e que contribuíram para realização desta pesquisa: haitianos,

brasileiros, imigrantes de outras nacionalidades, religiosos e religiosas, leigos e leigas, católicos e evangélicos. Todos e todas de alguma maneira me tocaram profundamente com suas histórias de vida relacionadas ou não aos fluxos migratórios haitianos na cidade.

Muito obrigado!

*“Ninguém começa do nada; todos  
começam onde outros ficaram”.*

*Norbert Elias*



## RESUMO

Esta investigação teve como objetivo geral compreender como as ações e a presença das igrejas nos fluxos migratórios produzem a categoria de haitiano na cidade de Manaus. Apoiei-me em duas questões mais amplas para construir o objeto e formular a pergunta de partida: os processos migratórios e a produção das identidades e da diversidade cultural. O questionamento principal desta tese me levou a afirmar que, a despeito de a quantidade de haitianos que passou por Manaus e pela região norte, esses espaços não são somente passagem, mas espaços de permanência e reprodução social. Nesse sentido, a Igreja Católica e as várias vertentes evangélicas atuaram e continuam atuando nos fluxos migratórios a partir do acolhimento material e espiritual dos haitianos, dando forma a novos processos sociais no contexto da cidade de Manaus. Chamei de produção ou construção social o processo pelo qual indivíduos e grupos constroem-se a partir de teias de interdependência que mantêm uns com os outros. É uma dinâmica que envolve atos de nomeação e reflexividade, pois os envolvidos sempre levam em consideração as jogadas uns dos outros. O marco teórico priorizado deu conta de construir uma abordagem relacional do objeto de pesquisa e, junto à revisão de literatura sobre os processos migratórios, lançaram luz sob os dados coletados a partir das fontes documentais, da observação direta/participante e das entrevistas semiestruturadas e conversas informais. Como resultado principal, o haitiano que emerge a partir das ações e da presença das igrejas é uma categoria que passa pela construção de um imigrante objeto de ação humanitária e também fiel em potencial. O trabalho está dividido em duas partes – marco teórico e revisão de literatura e pesquisa empírica –, contendo dois capítulos cada uma. Ao final, escrevi um *post scriptum* como contribuição prática a partir da experiência das igrejas nos fluxos migratórios haitianos.

**Palavras-chave:** Migração haitiana. Identidades. Diversidade Cultural. Igrejas. Interculturalidade. Manaus

## ABSTRACT

This investigation aimed, as general objective, to understand how the actions and the churches' presence in the migratory flows produce the Haitian category in the city of Manaus. I relied on two broader questions to construct the object and formulate the starting question: the migratory processes and the production of identities and cultural diversity. The main questioning of this thesis led me to conclude that, despite the number of Haitians who passed through Manaus and the North region, these places are not only temporary, but spaces for permanency and social reproduction. In this matter, the Catholic Church and the various evangelical strands acted and continue to act in migratory flows as material and spiritual welcome of Haitians, shaping new social processes in Manaus' the context. I called the production or social construction the process by which individuals and groups are built out of webs of interdependence that they maintain with each other. It is a dynamic that involves acts of nomination and reflexivity, as those involved always take into account each other's moves. The prioritized theoretical framework was able to build a relational approach to the research object and, alongside the literature review on migratory processes, shed light on the data collected from documentary sources, direct/participant observation and semi-structured interviews and informal conversations. As a main result, the Haitian that emerges from the actions and churches' presence is a category that goes through the construction of an immigrant object of humanitarian action and also potential church member. The work is divided into two parts – theoretical framework and literature review and empirical research –, containing two chapters each. At the end, I wrote a *post scriptum* as a practical contribution from the experience of the churches in Haitian migratory flows.

**Keywords:** Haitian migration. Identities. Cultural Diversity. Churches. Interculturality. Manaus.

## RÉSUMÉ

Cette investigation a pour objectif général de comprendre comment les actions et la présence de l'église dans les flux migratoires produisent caractérisent la catégorie d'haïtiens dans la ville de Manaus. Je me suis appuyé sur deux questions plus larges pour construire l'objet et formuler la question de départ : les processus migratoires et la production d'identités et de diversité culturelle. L'interrogation principale de cette thèse m'a conduit à affirmer que, malgré le nombre d'haïtiens qui sont passés par Manaus mais aussi par la région Nord, ces espaces ne sont pas seulement de passage, mais des espaces de permanence et de reproduction sociale. En ce sens, l'église catholique et les divers versants évangéliques ont agi et continuent d'agir au sein des flux migratoires à partir d'un accueil matériel et spirituel des haïtiens, ce qui donne forme à de nouveaux processus sociaux dans le contexte de la ville de Manaus. J'ai qualifié de production ou construction sociale le processus par lequel des individus et des groupes se construisent à partir de réseaux d'interdépendance qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Le cadre théorique prioritaire a permis de construire une approche relationnelle de l'objet de recherche et conjointement avec la littérature sur les processus migratoires, ont mis en lumière les données recueillies à partir de diverses sources, à savoir de documentaires, d'observation directe/participante, d'entretiens semi-structurés et de conversations informelles. Comme résultat principal, l'haïtien qui émerge d'actions et de la présence de l'église est une catégorie qui passe par la construction d'un immigré objet d'action humanitaire et un fidèle potentiel. Le travail est divisé en deux parties - cadre théorique et revue de la littérature et recherche empirique - contenant deux chapitres chacun. À la fin j'ai écrit un post scriptum comme contribution pratique à partir de l'expérience de l'église dans les flux migratoires haïtiens.

**Mots clés:** Migration haïtienne. Identités. Diversité Culturelle. Des Églises. Interculturalité. Manaus.

## RESUMEN

Esta investigación tuvo como objetivo general comprender cómo las acciones y la presencia de las iglesias en los flujos migratorios producen la categoría de haitiano en la ciudad de Manaus. Me apoyé en dos preguntas más amplias para construir el objeto y formular la pregunta de partida: los procesos migratorios y la producción de identidades y diversidad cultural. El principal cuestionamiento de esta tesis me llevó a afirmar que, a pesar de la cantidad de haitianos que pasaron por Manaus y la región norte, estos espacios no son solo de paso, sino espacios de permanencia y reproducción social. En este sentido, la Iglesia Católica y las distintas vertientes evangélicas actuaron y continúan actuando en los flujos migratorios desde la acogida material y espiritual de los haitianos, dando forma a nuevos procesos sociales en el contexto de la ciudad de Manaus. Llamé producción o construcción social al proceso mediante el cual los individuos y los grupos se construyen a partir de redes de interdependencia que mantienen entre sí. Es una dinámica que involucra actos de nominación y reflexividad, ya que los involucrados siempre tienen en cuenta los movimientos de los demás. El marco teórico priorizado logró construir un enfoque relacional del objeto de investigación y, junto con la revisión de la literatura sobre procesos migratorios, arrojaron luz sobre los datos recolectados a partir de fuentes documentales, observación directa/participante y de las entrevistas semiestructuradas y conversaciones informales. Como resultado principal, el haitiano que surge de las acciones y presencia de las iglesias es una categoría que incluye la construcción de un inmigrante objeto de acción humanitaria y también un fiel potencial. El trabajo se divide en dos partes: marco teórico y revisión de literatura e investigación empírica, que contienen dos capítulos cada una. Al final, escribí un *post scriptum* como una contribución práctica de la experiencia de las iglesias en los flujos migratorios haitianos.

**Palabras clave:** Migración haitiana. Identidades. Diversidad cultural. Iglesias. Interculturalidad. Manaus.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Fluxo migratório global (origem e destino) .....	81
Figura 2 – Número de migrantes internacionais (origem e destino) .....	81
Figura 3 – União Europeia: número de entrada de imigrantes (2006/2016).....	83
Figura 4 – Estoque de imigrantes por nacionalidade (2007/2014) .....	92
Figura 5 – Localização do Haiti .....	94
Figura 6 – Rotas migratórias haitianas para o Brasil.....	99
Figura 7 – Igreja Nossa Senhora dos Remédios.....	109
Figura 8 – Paróquia São Geraldo (Av. Constantino Nery, Manaus) .....	113
Figura 9 – Primeira mobilização da Arquidiocese de Manaus relacionada aos haitianos .....	114
Figura 10 – Haitianos refugiados em Manaus: primeiros registros pós terremoto...	115
Figura 11 – Mapa do Trabalho de Campo.....	118
Figura 12 – Fábrica de picolé, cozinha e casa de apoio às crianças .....	129
Figura 13 – Religião no Haiti (2010).....	144
Figura 14 – Construção do templo evangélico haitiano (Agosto/2017) .....	158
Figura 15 – Construção do templo evangélico haitiano (Janeiro/2019).....	158
Figura 16 – Posto de Atendimento da Pastoral do Migrante – Igreja dos Remédios .....	172
Figura 17 – Serviço de transferência internacional .....	181
Figura 18 – Culto dominical em uma das igrejas evangélicas haitianas .....	189
Figura 19 – Cruzada anual com a participação das igrejas haitianas de Manaus...	192
Figura 20 – Cartaz da 33ª Semana do Migrante (2018).....	196
Figura 21 – Cartaz anunciando a festa cultural afixado na Paróquia São Geraldo .	206
Figura 22 – Arrumação da mesa .....	207
Figura 23 – Organização do buffet de comidas .....	208
Figura 24 – Apresentação da Banda Sensation .....	209

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 – Dados socioeconômicos dos entrevistados e das entrevistadas.....	38
Quadro 2 – Princípios gerais do relacionismo em sociologia relacional.....	55

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1 – Filiação religiosa dos imigrantes haitianos .....	30
Tabela 2 – Imigrantes haitianos com registro ativo segundo região do país (2010-2015) .....	100
Tabela 3 – Estrangeiros com cadastro ativo no Sistema Nacional de Cadastro e Registro de Estrangeiros em Manaus – SINCRE (2016) .....	108

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACNUR	Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPF	Cadastro Nacional de Pessoa Física
CLAIM	Centros Locais de Apoio à Integração de Migrantes
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
CETAM	Centro de Educação Tecnológica do Amazonas
CONARE	Comitê Nacional para Refugiados
CNIg	Conselho Nacional de Imigração
CRNM	Carteira de Registro Nacional Migratório
CTPS	Carteira de Trabalho e Previdência Social
DGC	Diretório Geral para a Catequese
DSI	Doutrina Social da Igreja
EFMM	Estrada de Ferro Madeira Mamoré
FARC	Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia
IBGE	Instituto Nacional de Geografia e Estatística
INE	Instituto Nacional de Estatística
IMDH	Instituto de Migração e Direitos Humanos
MINUSTAH	Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti
OSHB	Organização Social dos Haitianos no Brasil
OEA	Organização dos Estados Americanos
OIM	Organização Internacional para as Migrações
ONU	Organização das Nações Unidas
RNE	Registro Nacional de Estrangeiros
SEF	Serviço de Estrangeiros e Fronteiras
SIMN	<i>Scalabrini International Migration Network</i>
SINCRE	Sistema Nacional de Cadastro e Registro de Estrangeiros
SJMR	Serviço Jesuíta a Imigrantes e Refugiados
SPM	Serviço Pastoral do Migrante
UnB	Universidade de Brasília
UFS	Universidade Federal de Sergipe



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>19</b>
<b>A construção do problema e a problemática de pesquisa .....</b>	<b>25</b>
<b>Nota Metodológica .....</b>	<b>35</b>
<b>PARTE 1 – MARCO TEÓRICO E REVISÃO DE LITERATURA .....</b>	<b>40</b>
<b>CAPÍTULO I – A SOCIOLOGIA RELACIONAL COMO PARADIGMA DE ANÁLISE PARA PENSAR A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA CATEGORIA IMIGRANTE .....</b>	<b>40</b>
1.1 Fugindo dos substancialismos: a construção social a partir das relações .....	44
1.2 Construir-se com o outro: a interculturalidade como contexto para pensar o relacional .....	58
1.3 O que é o imigrante? Reflexões críticas sobre uma categoria “natural” .....	67
<b>CAPÍTULO II – MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS NO BRASIL E O FLUXO MIGRATÓRIO HAITIANO .....</b>	<b>72</b>
2.1 Das migrações históricas às migrações contemporâneas: um olhar atento para a transição em direção às transversalidades .....	73
2.2 Panorama das migrações internacionais no mundo globalizado .....	79
2.3. A imigração contemporânea no Brasil .....	85
2.4 Haitianos no além-mar .....	93
2.5 <i>Mwen palè kreyòl</i> : fluxos migratórios haitianos no Brasil .....	97
2.6 Migrações na Amazônia e a chegada dos haitianos a Manaus .....	105
<b>PARTE 2 – PESQUISA EMPÍRICA .....</b>	<b>112</b>
<b>CAPÍTULO III - O PÃO NA PARÓQUIA E A PALAVRA NA IGREJA: ATORES SOCIAIS E TERRENO DE PESQUISA EM MANAUS .....</b>	<b>112</b>
3.1 O pão na Paróquia São Geraldo .....	112
3.1.1 Eles chegaram. E agora? .....	112
3.1.2 As primeiras providências .....	119
3.1.3 Trabalhar com o quê? Os agentes católicos e a inserção laboral dos Imigrantes haitianos .....	125
3.1.4 A Casa de Apoio às Crianças Filhas de Imigrantes .....	130
3.1.5 <i>Ann pale potigè</i> : os cursos de língua portuguesa e cultura brasileira e o aprendizado da língua local .....	133
3.1.6 Os haitianos católicos e a inserção religiosa na paróquia .....	136
3.2 A palavra na igreja: haitianos evangélicos em Manaus .....	141

3.2.1 Por que eles são evangélicos?.....	141
3.2.2 Nosso primeiro encontro .....	144
3.2.3 A importância de <i>Bondye</i> e <i>Jezi</i> e a inserção dos haitianos nas igrejas .....	148
3.2.4 Para além da “palavra”: notas sobre acolhimento e organização das igrejas evangélicas .....	150
<b>CAPÍTULO IV – CONFIGURAÇÕES MIGRATÓRIAS E INTERCULTURAIS: IGREJAS, MIGRAÇÃO HAITIANA E PRODUÇÃO DE IDENTIDADES E ALTERIDADES EM MANAUS (BRASIL) .....</b>	<b>160</b>
4.1 Configurações migratórias e as igrejas .....	161
4.1.1 “Eu era Migrante e você me acolheu”: a Pastoral dos Migrantes e os scalabrinianos em Manaus.....	161
4.1.2 Estamos só de passagem? Configurações migratórias na Paróquia São Geraldo .....	175
4.1.3 “Aqui era cada um de uma igreja”, mas “tem haitiano que gosta de igreja brasileira”.....	184
4.2 Configurações interculturais e as igrejas.....	193
4.2.1 Interculturalidade, ação institucional e cotidianidade na Paróquia São Geraldo .....	195
4.2.2 Entre jogos, cruzadas e ceias: processos identitários e relações interculturais nas igrejas evangélicas .....	210
4.2.3 Interculturalidade também é resistência, conflito e disputa .....	219
<b>POST SCRIPTUM: a desmissão da interculturalidade e a missão das igrejas como aliadas na construção de políticas públicas para os imigrantes e refugiados .....</b>	<b>226</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>236</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>242</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>262</b>

## INTRODUÇÃO

Esta tese não versa sobre fatos sociais estanques. Ao contrário, ela pretende demonstrar as possibilidades em que determinado processo social pode desenvolver-se ao longo dos tempos histórico e social. O objeto desta pesquisa tem origem em duas questões mais amplas, postas há algum tempo pela sociologia. Em primeiro lugar estão as migrações, que poderíamos chamar aqui de processos migratórios, os quais têm suscitado novas abordagens, entre elas uma abordagem transversal<sup>1</sup> – diferentemente do que se observa na produção mais tradicional sobre a temática<sup>2</sup>. Em segundo lugar vem a produção da diversidade cultural e das identidades como produtos da presença de novos atores sociais com diferentes repertórios culturais e identitários, que são configurados e reconfigurados no processo migratório. A partir da interseção destas duas questões, esta investigação pretende responder à seguinte questão: **como as ações e a presença das igrejas nos fluxos migratórios produzem a categoria de haitiano na cidade de Manaus?**

A questão de partida foi formulada desta maneira porque entendo que o imigrante, seja de qualquer origem étnico-nacional, não é uma categoria dada. Dito de outro modo, o haitiano, assim como as demais categorias dispensadas àqueles que vêm de outras partes do mundo, é resultado de dinâmicas sociais cujo resultado varia a depender das lentes através das quais se olhe. Nesta pesquisa, a articulação entre migração e religião é uma dessas lentes.

A produção social – ou construção social – da categoria de haitiano é definida nesta tese como o processo pelo qual as unidades de uma relação social (indivíduos ou grupos) constroem-se a partir de teias de interdependência que mantêm umas com as outras. Dessa relação resultam configurações sociais que têm como suporte o poder – elemento próprio do mundo social –, os conflitos e as disputas por recursos materiais e/ou simbólicos. A construção social acontece através do jogo estabelecido entre essas unidades, cujos pronomes nomeadores (eu, tu, nós, eles, entre outros) demarcam o campo social em que as unidades devem jogar e são atravessadas por esse mesmo campo social. Esse processo não se dá sem a reflexividade dos jogadores já que, se suas jogadas são realizadas a partir das jogadas dos outros, isso significa que alguma reflexividade existe, embora eu acredite que essa reflexividade

---

<sup>1</sup> Cf. ENNES (2001); WEBER (2006); YANG (2011); VÉRAS (2008).

<sup>2</sup> Cf. SAYAD (1998); MARTINS (1973); SEYFERTH (2004).

se dê na e pela relação com os outros jogadores. As unidades não subsistem fora das relações enquanto categorias sociais.

O objetivo geral da pesquisa foi compreender como as ações e a presença das igrejas nos fluxos migratórios produzem a categoria de haitiano na cidade de Manaus. Para tal, tracei quatro objetivos específicos: 1) construir a história social dos fluxos migratórios haitianos para o Brasil, em especial para a região norte e a cidade de Manaus; 2) investigar quem são os atores sociais que compõem o contexto migratório de Manaus (haitianos e não-haitianos) e, de maneira mais recortada, no contexto das igrejas em que os haitianos estão inseridos; 3) analisar os encontros, sobreposições, conflitos e disputas entre haitianos e brasileiros como componentes do jogo identitário; 4) identificar quais são os bens em disputa que contribuem para delimitar quem tem o poder de nomeação nas relações sociais de poder.

O trabalho possui outras duas justificativas para sua realização, sendo uma no âmbito acadêmico e outra no pessoal. Minha trajetória de pesquisa com a temática das migrações começou há pouco mais de doze anos quando trabalhei em dois projetos de iniciação científica que versavam sobre a imigração e a presença estrangeira no estado de Sergipe. Posteriormente, no mestrado acadêmico em sociologia, estudei a presença chinesa em Aracaju a partir da inserção desses imigrantes no campo econômico. Com a intenção de continuar explorando as questões relativas ao fluxo migratório no norte e nordeste brasileiros, optei por continuar com os estudos nessa porção do Brasil, tradicionalmente com menor incidência numérica de imigrantes, sendo quebrada tal tradição com a coincidente entrada de milhares de haitianos e, mais recentemente, de venezuelanos no Brasil.

Os primeiros estudos apontavam a filiação evangélica dos haitianos, mas, ao mesmo tempo, o acolhimento mais efetivo era realizado pela Igreja Católica. Ao longo da coleta de referências de pesquisas anteriores, algumas questões me incomodavam. Uma delas foi o discurso da falta de integração dos haitianos nas cidades em que se estabeleciam, empurrando-os para espaços considerados exclusivamente haitianos, como algumas igrejas evangélicas. Outro ponto foi a necessidade de questionar mais efetivamente a participação das igrejas evangélicas nos fluxos migratórios haitianos por já haver um senso comum de que os organismos católicos tinham incidência pública muito maior na questão. Por fim, ao ler alguns resultados de pesquisa, eu me indagava: será que tudo é segregação? Há espaço

para a constituição das identidades e diversidades a partir de um contexto intercultural?

A segunda justificativa, de ordem pessoal, está situada a partir de minha filiação religiosa no protestantismo desde tenra idade. Assim surgiu uma motivação mais subjetiva para compreender a migração haitiana a partir do cruzamento dessa variável muito importante quando falamos de processos migratórios: a religião. Além disso, minha inserção como voluntário na Pastoral da Criança<sup>3</sup> desde 2015 fez-me refletir de maneira pragmática em como isso resultaria em um acesso mais facilitado ao universo do trabalho que a Igreja fez e continua fazendo com os haitianos, sejam eles católicos ou não. Sempre enxerguei como uma dupla atuação (filiação religiosa e ação social) que coincidiu com a filiação religiosa da maioria dos haitianos e a atuação das paróquias e das demais estruturas católicas no que diz respeito aos recentes fluxos migratórios haitianos para o Brasil.

A **hipótese principal** de pesquisa é de que as configurações produzidas nas e pelas igrejas constroem a categoria de haitiano não só a partir da classificação como sujeito de ação humanitária ou fiel vinculado a essas igrejas. E essa construção também se dá a partir do estabelecimento de zonas de contato entre haitianos e não-haitianos que possibilitam movimentos nos quais culturas distintas são reinterpretadas pela presença mútua, apesar da interação dos dois grupos sociais nas teias de interdependência em posições desiguais de poder. Para os haitianos, que ocupam uma posição menos favorecida na hierarquia social e nas relações de poder, essas interações resultam em movimentos de resistência e transgressão social, os quais alteram a paisagem física e social da cidade.

Como **hipóteses secundárias** afirmo que as ações e a presença das igrejas na questão migratória produzem duas diferentes teias de interdependência ou configurações. A primeira é uma configuração migratória na qual os haitianos apropriam-se, material e simbolicamente, do espaço das igrejas e da cidade a partir de suas práticas religiosas; neles são reconstruídos os vínculos de pertencimento e as redes que inscrevem essas configurações para além do sistema dual emigração-

---

<sup>3</sup> “A Pastoral da Criança, organismo de ação social da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), alicerça sua atuação na organização da comunidade e na capacitação de líderes voluntários que ali vivem e assumem a tarefa de orientar e acompanhar as famílias vizinhas em ações básicas de saúde, educação, nutrição e cidadania tendo como objetivo o “desenvolvimento integral das crianças, promovendo, em função delas, também suas famílias e comunidades, sem distinção de raça, cor, profissão, nacionalidade, sexo, credo religioso ou político” (Artigo 2º do Estatuto)”. Cf. <https://www.pastoraldacrianca.org.br/quemsomos>.

imigração, ou seja, uma configuração migratória na qual prevalece a circularidade. Chamo a segunda configuração de intercultural porque a presença destes novos atores sociais também possibilita encontros, intercâmbios, sobreposições, negociações, conflitos e resistências, provocando reconfigurações identitárias e uma produção social das identidades, diferenças e diversidades, marcada pelas ações interdependentes desses atores sociais. Por fim, minha segunda hipótese secundária é a de que os espaços físicos e simbólicos das igrejas são bens em permanente disputa e incidem diretamente, em termos de relações sociais, no poder que os não-haitianos têm no processo de classificação e nomeação dos haitianos. Esse processo de nomeação não se apresenta de maneira tão rígida, ou seja, também é composto por negociações que possibilitam aos haitianos imporem suas autoneameações.

No que diz respeito à metodologia de pesquisa, as fontes documentais são representadas pelos documentos e publicações colhidos nas igrejas e em alguns jornais impressos, além dos relatórios produzidos pelos órgãos públicos ligados às questões migratórias. As fontes orais foram obtidas a partir das entrevistas semiestruturadas, que possibilitam uma flexibilização das perguntas conforme o seu andamento, mantendo-se um roteiro pré-estabelecido. Por fim, recorri à observação direta, que, em alguns momentos, tornou-se observação participante devido ao modo como participei do cotidiano dos haitianos evangélicos e do trabalho voluntário pontual realizado com os agentes da Pastoral do Migrante. O objetivo da técnica da observação foi captar o que não é dito por meio das entrevistas e que, muitas vezes, escapa aos entrevistados nas interações sociais e momentos de sociabilidade, tais como cultos, reuniões, festas e encontros religiosos.

Finalmente, defendo a **tese** de que as ações e a presença das igrejas produzem o haitiano como uma categoria vinculada a ação humanitária de um lado e, por outro, almejam potenciais fiéis. A construção social dessa categoria é produzida por duas teias de interdependência ou configurações entre haitianos e não-haitianos. Chamo a primeira de configuração migratória, na qual os haitianos (re)configuram suas identidades a partir de uma dinâmica intragrupo e que não exclui a participação dos não-haitianos. A segunda configuração chamo de intercultural, na qual identidades, diferenças e diversidades são produzidas a partir de trocas, encontros, sobreposições e transgressões sociais, visualizadas na ação institucional e no plano do cotidiano. Ao fim, tem-se uma dinâmica mais proselitista de atração de fiéis (igrejas evangélicas) sob uma perspectiva de uma ação evangelizadora

através da ação pastoral (Igreja Católica) e outra própria da migração transnacional com a constituição de comunidades identitárias e criação de vínculos, positivados ou não, com a sociedade local.

O texto está seccionado em **duas grandes partes**. A primeira parte diz respeito ao referencial teórico, ou às ferramentas utilizadas para compreensão do objeto de pesquisa, seguido da revisão de literatura acerca do tema estudado, das migrações internacionais de maneira mais geral e dos fluxos migratórios haitianos para o Brasil como um fenômeno recente e pulsante em nosso país. A segunda parte é dedicada à discussão e à análise dos dados empíricos a partir das teorias mobilizadas e também levando em consideração a produção acadêmica precedente.

No primeiro capítulo, a ideia foi demarcar o debate teórico acerca do que estou chamando de construção ou produção social da categoria imigrante. Trouxe um conjunto de autores que têm em comum elementos que fornecem pistas para a costura do debate relacional, mas que são enquadrados em diversas perspectivas teóricas. As linhas escritas foram uma tentativa de formatar uma ideia enfática ao tratamento das categorias do mundo social como unidades que só existem na e pelas relações sociais. Por certo não existe unanimidade quanto a um paradigma relacional ou à formação de uma escola de sociologia relacional, mas é possível afirmar que, nos últimos anos, tem surgido um número significativo de autores que tendem a se afastar dos recorrentes embates entre “agência e estrutura” para dedicarem-se ao debate da relação social como objeto de estudo da sociologia. Acrescentei à discussão a interculturalidade como ferramenta teórica e como contexto de produção das identidades e diversidades. Todas estas questões são escorregadias e desafiadoras e consideradas por mim em permanente mutação dada a natureza do mundo social.

O capítulo seguinte traz uma revisão de literatura cuja temática foram os fluxos migratórios contemporâneos, com atenção especial para as dinâmicas migratórias haitianas. As cartografias das atuais migrações internacionais provam que os fluxos estão cada vez mais multidirecionais. As mobilidades de capitais, bens e pessoas são maximizadas pelo avanço do desenvolvimento tecnológico das comunicações e dos meios de transporte, os quais colaboram para abrandar ou dissipar a dicotomia emigração-imigração – muito trabalhada pela literatura migratória dos anos anteriores.

Trabalhei, no terceiro capítulo, a construção de uma história social da migração haitiana para Manaus, além de apresentar os atores sociais e descrever o terreno de

pesquisa no contexto das ações e presença das na cidade. O capítulo foi escrito para introduzir o leitor no universo empírico estudado e facilitar a compreensão do que será discutido ao final do trabalho.

O quarto e último capítulo discute a produção das identidades e diversidades a partir da ideia de construção social da categoria haitiano, alternando entre as narrativas de pertencimento, identidade e alteridade coletadas nas entrevistas realizadas com haitianos e não-haitianos e da observação direta e participante. O capítulo está dividido em dois principais eixos: configurações migratórias e configurações interculturais. O primeiro centra-se no que chamei de configurações migratórias, uma teia de interdependências em que os haitianos (re)produzem suas identidades na diáspora em movimento e na qual foram analisadas as relações costuradas por eles, mas sem perder a dimensão contrastiva da produção identitária. No segundo eixo, analisei como a produção das identidades e diversidades acontece numa configuração intercultural, ou seja, a partir de teias de interdependência em que haitianos e não-haitianos estabelecem contatos e intercâmbios, seja a partir da ação institucional ou do cotidiano destes indivíduos e grupos. Após os quatro capítulos, escrevi um *post scriptum* como contribuição prática desta tese no sentido de enxergar nas ações e presença das igrejas nos fluxos migratórios um enorme potencial para o processo de formulação e execução de políticas públicas para imigrantes e refugiados.

Como síntese dos resultados finais, vejo que a produção social da categoria de imigrante haitiano acontece a partir de dois tipos de teias de interdependência ou configurações. No âmbito da produção de um sujeito, objeto de ação humanitária e fiel em potencial, há muitas construções sociais vinculadas e articuladas nos discursos e contra discursos dos dois grupos. Os haitianos são vistos pelos não-haitianos a partir de um repertório cultural e identitário negativo: desunidos, desorganizados, indivíduos com crenças supersticiosas, sem higiene; pela questão racial: africanos; ou ainda como uma categoria que pode contribuir na sociedade brasileira: trabalhadores; honestos; talentosos; dedicados. Somadas a essas construções sociais estão as próprias visões dos haitianos com relação a sua cultura e identidade, quase sempre confrontando o estabelecido ou imposto pelos nativos como categorização do jogo social.



## **A construção do problema e a problemática de pesquisa**

As migrações internacionais estão frequentemente na pauta de debate dos governos, seja pela intensidade dos fluxos ou pela questão dos conflitos suscitados pela presença de pessoas de diversas origens, que permanecem nesses países com a expectativa de lograrem uma vida melhor. Essa presença estrangeira possibilita encontros culturais que constroem identidades e alteridades; vai mais além: evidencia as desigualdades e hierarquias frutos das relações de poder que se estabelecem entre imigrantes e não-imigrantes. O tema dos processos migratórios como fato social total (SAYAD, 1998) é cheio de nuances que ultrapassam a questão econômica, embora esta continue sendo importante na composição da análise das redes e dos fluxos migratórios e dos levantamentos estatísticos que encobrem ou silenciam realidades diversas.

Em minha compreensão, a importância das migrações internacionais como tema da pesquisa sociológica não reside apenas no número de pessoas que migram, mas nos encontros entre essas e as que vivem nos países de imigração. Estes encontros dão forma a novas relações sociais, produzem diferenças, diversidades, identidades e alteridades a partir de repertórios culturais, modos de vida e línguas vindos de outras regiões do mundo. Os encontros também têm o potencial de produzirem a categoria de imigrante porque ela própria se apresenta como uma relação social que se dá entre atores sociais específicos e em contextos específicos<sup>4</sup>. A realidade a ser investigada são as relações sociais estabelecidas entre haitianos e não-haitianos; isso significa que o desafio deste trabalho está em captar as relações sociais que fazem emergir a categoria de imigrante haitiano a partir das ações da Igreja Católica e das igrejas evangélicas no que diz respeito às migrações internacionais.

Para refletir sobre o objeto de pesquisa, denominei de construção ou produção das categorias do mundo social como o processo pelo qual as unidades (indivíduos ou grupos) constroem-se a partir da relação de interdependência que mantêm umas com as outras. Dessa relação resultam configurações sociais que têm como suporte

---

<sup>4</sup> Como esforço de não essencializar a categoria de imigrante, utilizei os termos haitiano para referir-me aos imigrantes e não-haitianos para referir-me aos brasileiros. Essa é uma dinâmica dialógica que tem base no universo empírico, em que auto e heteronomeações estão presentes e imbricam-se para dar forma a estas categorias. Confesso que foi uma tarefa difícil e desafiadora, mas foge das perspectivas que priorizam somente um dos lados das dinâmicas sociais quando da coleta de dados.

o poder – elemento próprio do mundo social –, os conflitos e as disputas por recursos materiais e/ou simbólicos. A construção social acontece através do jogo estabelecido entre essas unidades, cujos pronomes nomeadores (eu, tu, nós, eles, entre outros) demarcam o campo social em que as unidades devem jogar mas também são atravessadas por esse mesmo campo social. Essa reflexão foi possível a partir de um conjunto de autores, que, de alguma maneira, dialogam com a perspectiva relacional que trabalharemos na tese, tais como Georg Simmel (2006; 1983), Norbert Elias (1993; 1994; 2001; 2010; 2011), Pierre Bourdieu (2007a; 2007b), Peter Berger e Thomas Luckmann (2003), Anthony Giddens (2009), Mustafá Emirbayer (2009), Pierpaolo Donati (2006; 2008), entre outros.

É oportuno dizer que qualquer variação dos elementos a serem investigados, tais como os atores sociais, as normas ou regras, os bens em disputa ou os contextos sociais, influenciarão nas respostas às questões a que se procura responder. Isso porque as relações sociais são variáveis, “capazes de estabelecer vínculos, construí-los ou dissolvê-los, convergindo com outros para realizar algum tipo de intercâmbio, para cooperar ou para conflitar-se” (PETRINI, 2008, p. 25).

A problemática de pesquisa está calcada numa abordagem relacional e nas recentes leituras dos processos migratórios<sup>5</sup>. Esta forma de problematizar o objeto procura dar conta das múltiplas dinâmicas identitárias ao invés de focar em uma única abordagem macroestrutural, como era o caso do imigrante trabalhador até os anos oitenta. Há também uma questão de recorte (e aqui esclareço que, mais do que mapear os fluxos migratórios haitianos a partir de suas causas, se foi ou não o terremoto, se há ou não uma cultura migratória): optei por explorar as consequências desse fluxo na sociedade de acolhimento. As igrejas e a religião entraram como uma variável que pretendeu dar inteligibilidade a um complexo circuito de relações sociais, políticas e culturais.

Resumir a pesquisa em uma única sentença não é uma tarefa fácil, mas uma atitude possível e necessária para uma boa compreensão de seu produto final (QUIVY; CAMPENHOUDT, 2008), que, no meu caso, é esta tese. O problema de pesquisa foi sendo construído a partir de três frentes, não necessariamente nesta

---

<sup>5</sup> Alguns autores evidenciam a circularidade mais intensa da migração através das mudanças tecnológicas em relação aos transportes e meios de comunicação, principalmente à internet que operam para estreitar o “aqui” e o “lá” de maneira que é possível ser imigrante sem sequer sair do seu país. Cf. SHILLER; BASH; BLANC, 1997; LEVITT, 2007; PORTES, 2004)

ordem: os diálogos com a literatura produzida e as teorias que ferramentas para a compreensão do que está sendo proposto; as conversas e diálogos com pessoas que estão ou estiveram em contato com a temática; e as minhas próprias subjetividades enquanto pesquisador, voluntário da Pastoral da Criança e evangélico.

Poderia dizer tantas coisas, mas começo por um desabafo sincero acerca das dificuldades que foi empreender o trabalho de campo em uma cidade em que jamais tinha colocado o pé. Sem ligações ou qualquer conhecimento para além dos livros e da internet, Manaus surgiu como necessidade do meu grupo de pesquisa em continuar explorando objetos de pesquisa que, às vezes, passam a impressão de terem pouca relevância, como é o caso nas migrações internacionais no norte-nordeste. Recordo de Bourdieu, Chamboredom e Passeron (2000) quando propuseram que todo e qualquer objeto de pesquisa sociológico é uma construção. O problema e o objeto de investigação puderam adquirir forma e serem construídos não sem que eu tivesse de ultrapassar vários percalços e situações não exclusivas do meu fazer pesquisa: também estão, sem dúvidas, presentes em várias outras investigações.

Um dos desafios foi romper com as minhas próprias pré-noções acerca da cidade e da região norte. Independentemente da minha condição de pesquisador, eu também tinha minhas expectativas quanto às pessoas, ao clima, à violência, à vida na cidade, e a tantas outras. Outro desafio era deixar a comodidade da minha cidade, em que desenvolvi todas as minhas pesquisas até 2016. Além disso, outro desafio seria ter alguma garantia da exequibilidade da pesquisa, que é um dos pontos muito cobrado por quem empreende uma pesquisa acadêmica. Em abril de 2016, durante o Seminário Nacional de Sociologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), conversamos eu e o meu orientador com o professor Leonardo Cavalcanti, da Universidade de Brasília (UnB), sobre a presença haitiana na região norte e sobre a viabilidade da pesquisa já que muito do que eu tinha lido caracterizava o norte brasileiro como um lugar apenas de trânsito e/ou circulação interna e não como lugar de destino<sup>6</sup>. Após a afirmação do professor Leonardo Cavalcanti de que a pesquisa era viável porque havia muitos haitianos em algumas cidades na região norte, dei-me conta de que esse era um desafio parcialmente vencido.

---

<sup>6</sup> Cotinguiba (2019) faz uma análise precisa acerca da presença das categorias lugar de destino, de trânsito, de circulação interna e de retorno espaço transnacional haitiano (ESTH) ao mesmo tempo em que distingue e caracteriza essas três categorias.

Encaro agora a pergunta de como cheguei até as igrejas e como elas tornaram-se centrais na tese e na minha pesquisa de campo. De ordem teórica e bibliográfica, o cruzamento entre religião e migração apresenta duas faces, conforme apresentou Marinucci (2007). Baseando-me no autor, a primeira face apresentada é quando a religião aparece como causa dos fluxos migratórios, tal como nas perseguições religiosas<sup>7</sup>, ou quando os laços religiosos, a partir de um transnacionalismo religioso, contribui para a circulação de pessoas entre diferentes países; a segunda face é quando a religião funciona como um vagão da locomotiva. Puxada pelos fluxos migratórios, imbrica-se com estes, suscitando inúmeras questões para pensar a sociedade e as relações humanas, tais como as questões identitárias, a etnicidade, a integração, o racismo, a xenofobia, a desigualdade, entre outras.

Destaco uma destas questões a partir do estudo de Vilaça (2008), quando questionou a importância da religião para a integração dos imigrantes do Leste europeu em Portugal. Teoricamente, a integração é um dos conceitos fundantes da sociologia no final do século XIX; empiricamente, revela-se importante na dinâmica das relações sociais, sem a qual se coloca em risco o conjunto da sociedade. A religião e suas instituições com menos força do que no passado continuam tendo capacidade de fornecer mecanismos com vistas à integração, inclusive sob a perspectiva da integração social em diferentes níveis (cívico, econômico, afetivo, cultural, linguístico e religioso) (VILAÇA, 2008, p. 25). No contexto das migrações, a religião e as instituições ligadas a ela podem assumir um papel de mola propulsora da integração intra e extragrupo, permitindo não só a reconfiguração identitária dos considerados de fora como também da sociedade local. Ao passo que a religião pode promover a solidariedade e a coesão social entre os imigrantes, pode também operar essas duas categorias em relação à sociedade em geral, incluindo uma contribuição para a constituição de espaços de diversidade e relações de trocas entre imigrantes e não-imigrantes.

Registro que, quando abordamos o cruzamento entre religião e migração, há sempre questionamentos que partem da premissa de que essa dinâmica é quase exclusivamente proselitista, ou seja, a busca da religião pelos imigrantes é resultado de um trabalho massivo de captura de fiéis e a religião e suas instituições são instâncias que se ocupam dessa captura. Acredito que essa maneira de abordar a

---

<sup>7</sup> O genocídio judeu; a perseguição à minoria mulçumana rohingya pela maioria budista em Myanmar.

questão é pouco honesta porque reduz drasticamente as possibilidades de compreensão do mundo social. Inicialmente porque reduz a capacidade de monitoramento reflexivo dos imigrantes acerca de suas ações mesmo diante da limitação de possibilidades que as estruturas sociais oferecem (GIDDENS, 2009). Isso inclui os cenários mais desequilibrados em termos de relações de poder, em que, segundo Canclini (2007a), há sempre algum espaço de resistência e transgressão das lógicas sociais. Em segundo lugar, essa perspectiva não leva em consideração que, mesmo em ações nominadas proselitistas, as religiões e suas instituições não têm o controle absoluto de suas investidas em termos de captação de fiéis e do resultado advindo desse processo. Por fim, em terceiro lugar, os atores sociais ligados à religião, particularmente as instituições, têm concepções e *modi operandi* diferentes no que diz respeito ao que chamo aqui de ação evangelizadora, um dos motores para a presença e ação das igrejas no fluxo migratório haitiano.

Uma reflexão sobre a questão do proselitismo e da disputa de fiéis pelas igrejas foi colocada por Pimentel e Cotinguiba (2016) ao final de um breve texto a respeito da religiosidade e identidade cultural nas mobilidades haitianas, usando como material empírico matérias jornalistas sobre vodu, igrejas evangélicas e disputa por fiéis:

A questão que devemos levantar é a de saber quem recorre a uma estratégia, se os haitianos ou os representantes das igrejas. Se por um lado, as igrejas querem aumentar o número de fiéis, por outro, os haitianos querem e trabalham por sua integração social na cidade e a igreja tem se mostrado como um dos melhores caminhos para isso (p. 343).

Este é um dos pontos de partida da minha reflexão acerca das ações e presença das igrejas em Manaus, incluindo a crítica às generalizações acerca do proselitismo das instituições religiosas e à ideia de não integração ou submissão dos haitianos no processo migratório e na atuação deles nos espaços religiosos. Assim, antecipo que as duas possibilidades aventadas na citação anterior ocorrem no contexto das igrejas e na formação das configurações no contexto da migração haitiana em Manaus. Minha tarefa aqui é avançar na compreensão de como essas dinâmicas estabelecem-se. Esse é parte do problema mais geral da tese e a partir do qual outros questionamentos desdobram-se. Alguns deles são mais gerais: que configurações sociais e identitárias alimentam a dinâmica de construção identitária do imigrante haitiano? Qual a importância da presença e das ações das igrejas como elementos constituidores dos processos identitários no contexto dos fluxos migratórios haitianos na cidade de Manaus?; outros, mais específicos: seja para serem acolhidos

ou para prática religiosa, como os haitianos acessam as igrejas? Além das igrejas enquanto instituições, quem são os outros atores sociais envolvidos? Como as ações e a presença das igrejas no fluxo migratório reverberam na cidade de Manaus?

Uma pequena história do professor Leonardo Cavalcanti em 2016, também contribuiu para essa problematização. Ele contou que um padre de uma certa paróquia da região norte preparou uma missa especial para os haitianos, mas, no momento da celebração, havia cerca de dois ou três haitianos presentes. Rapidamente quis saber se ele tinha a explicação para o fato e ele afirmou que a maioria deles era de confissão protestante/evangélica. Como ilustração, trago os resultados de um levantamento realizado em 06 estados entre 2014 e 2015 acerca da filiação religiosa (Tabela 1):

**Tabela 1 – Filiação religiosa dos haitianos**

Religião	Número de entrevistados
<b>Evangélica</b>	157
<b>Católica</b>	99
<b>Vodu</b>	1
<b>Nenhuma</b>	5
<b>Não sabe</b>	2
<b>Não se aplica</b>	1
<b>Não respondeu</b>	14
<b>Total</b>	279

Fonte: SILVA, 2016.

Como se vê, o número mais elevado é de haitianos evangélicos<sup>8</sup>. Contudo, estou de acordo com Silva (2016) quando da afirmação, em sua análise de dados, de que o número de católicos pode ter sido superestimado por conta do constrangimento de alguns respondentes em definirem-se evangélicos tendo em vista que as entrevistas foram realizadas nos espaços da Igreja Católica. Além disso, o número de praticantes do vodu<sup>9</sup> também pode ter sido subestimado pelo fato de ser uma religião

<sup>8</sup> A categoria **evangélico**, como qualquer categoria do mundo social, não é homogênea. No Brasil, aqueles que são herdeiros da reforma protestante, sejam protestantes históricos, pentecostais ou neopentecostais, são chamados de evangélicos. Na Alemanha, há duas categorias para distinguir os protestantes históricos e os pentecostais: **evangelisch** e **evangelikale**. É uma forma de demarcar a posição dos protestantes da reforma em relação ao avanço das igrejas pentecostais e neopentecostais que crescem no país, muitas delas instaladas através de missionários estrangeiros ligados às comunidades imigrantes. Utilizo a categoria evangélico porque é uma categoria empírica bastante significativa para o estudo, ainda que possa ser objeto de problematização teórica e revisão bibliográfica; em segundo lugar, porque esta tese não leva em consideração conteúdos religiosos e não trata de uma sociologia da religião que incorreria numa exploração maior das diferenças e divergências internas da categoria.

<sup>9</sup> Alguns autores e sujeitos de pesquisa consideram que o vodu não é uma religião e sim uma manifestação cultural. Talvez seja uma tentativa de diminuir sua importância para a formação da

que, como outras de origem no continente africano, sofre constantes ataques preconceituosos de diversos grupos sociais e religiosos. Chamo a atenção para um fato que tende a flexibilizar essas oposições: o pertencimento plural, que, por vezes, foi identificado no trabalho de campo na capital amazonense. Essa também é uma prática que se transnacionaliza conforme o fluxo haitiano capilariza-se no Brasil. Deixarei essa discussão para o último capítulo.

Compreender as ações e a presença das igrejas na migração haitiana requer de nós algum entendimento a respeito da presença católica e protestante naquela região do Caribe. Começo pelo catolicismo. Ele chegou à ilha onde hoje está localizado o Haiti no século XV através dos colonizadores, primeiro com os espanhóis e depois com os franceses. No século XVII, mais precisamente em 1697, o Tratado de Ryswick, firmado por Espanha e França, entregou a parte ocidental da ilha aos francófonos, originando o território hoje chamado de Haiti. Daí até a independência, o catolicismo esteve ligado à França metropolitana e aos colonizadores. Essa ligação incluiu a negação dos negros escravizados de praticarem o vodu, religião que traziam com eles:

Ao desembarcar na ilha, o negro não sofria apenas a violência física exercida sobre seu corpo, mas também a violência simbólica por não ter mais oficialmente o direito de orar por seus deuses, de transmitir seus próprios mitos, de fixar seus próprios modelos e princípios de conduta. Obrigavam-no a rejeitar seu próprio sistema de valores e crenças, submetendo-o à fé cristã, através de certas medidas impositivas (catecismo maciço, batismo, presença obrigatória em ritos e práticas católicas), todas realizadas sob os pretextos de despaganização, salvação da alma, promoção do catolicismo (RODRIGUES, 2008, p. 141).

Essa ação evangelizadora violenta vai aliar-se à perseguição do vodu pelos colonizadores porque seu teor era considerado subversivo, ou seja, fornecia elementos para organização de uma contestação escrava e, conseqüentemente, libertária. Décadas se passaram e os independentistas Toussaint L'Ouverture e Jean Jacques Dessalines, no final do século XVIII, comungava que a referência à cultura francesa deveria ser mantida como elemento essencial à integração haitiana à civilização ocidental, o que possivelmente incluía o catolicismo romano (JAMES, 2010; FONSECA, 2011).

---

sociedade haitiana diante da histórica perseguição por parte da Igreja Católica e, mais recentemente, com o aumento do número de igrejas protestantes no Haiti. Para Handerson (2010), no contexto da comparação entre candomblé no Brasil e o vodu no Haiti, este último deve ser considerado como religião.

Alguns anos após a independência, mais precisamente em 1860, Haiti e Vaticano firmam um acordo que protegia o catolicismo e afirmava sua oficialidade estatal, denominando-a religião oficial. A Concordata assinada era nos mesmos moldes daquela estabelecida entre França e Vaticano por Napoleão Bonaparte. O acordo entre Haiti e Santa Sé fez com que o governo haitiano convidasse congregações religiosas que mantinham estabelecimentos de ensino para instalarem escolas no país com o objetivo de formar elites cristãs (JOINT, 2008). O papel do catolicismo continuou fortalecido durante a ocupação americana entre 1915 e 1934, quando foram empreendidas as primeiras campanhas antissupertições com o apoio do governo haitiano, as quais promoveram a destruição de templos e artefatos ligados ao vodu (MÉNARD-SAINT CLAIR, 2012). A perseguição continuou após a década de 1940, mas seu contorno começou a mudar quando o ditador François Duvalier tomou o poder em 1957. (HANDERSON, 2010; FONSECA, 2008).

Sob François Duvalier e seu filho Jean-Claude Duvalier (1957-1986), conhecidos popularmente como Papa Doc e Baby Doc, o catolicismo foi duramente regulado a partir da nacionalização de várias posições hierárquicas, o que resultou na expulsão de muitos sacerdotes estrangeiros. Assim como o catolicismo, o vodu também foi tutelado, servindo aos auspícios de ambos os ditadores no controle e vigilância de opositores. Também é nesse período em que a Igreja Católica passa a flexibilizar sua postura de combate ao vodu embora suas marcas de opressão e violência já tivessem sido deixadas e até hoje façam parte das reminiscências do povo haitiano (MÉZIE, 2016).

Com o fim da ditadura e a eleição de Jean-Bertrand Aristide em 1991, ex-padre salesiano, a Igreja Católica que contribuiu ativamente para o fim da ditadura dos Duvalier, enfrentava o reforço do catolicismo popular, o qual utilizava elementos do vodu em sua liturgia local (MÉZIE, 2016). É certo que nesse traçado linear da presença católica no Haiti, o protestantismo foi ganhando espaço religioso e político no país, muitas vezes com as mesmas práticas de perseguição ao vodu, principalmente nos anos recentes com a ascensão do protestantismo de origem pentecostal. Ou seja, “no Haiti, ambas as ideologias, Católica e Protestante, rejeitam o Vodu, uma religião praticada pela maioria da população; além disso, a rejeição



contradiz a transformação na sociedade haitiana do Vodou em um aspecto da cultura haitiana<sup>10</sup> (MÉNARD-SAINT CLAIR, 2012, p. 33).

Tratando-se da configuração do protestantismo<sup>11</sup>, os primeiros missionários a chegarem no Haiti foram metodistas ingleses que contaram com a simpatia do imperador Henry Cristophe e do presidente Alexandre Petión<sup>12</sup>. Até a Concordata entre o governo haitiano e o Vaticano em 1860, as relações entre protestantes e católicos sugeriam mais cooperação do que se imagina. Durante todo o século XIX, outros missionários de origem estrangeira foram ao Haiti e fundaram escolas e diversas igrejas em Porto Príncipe, Cabo Haitiano, Jeremias, etc. (MÉZIÉ, 2016). Durante a ocupação estadunidense, a despeito de serem protestantes, o protestantismo ampliou sua presença não como obra da evangelização dos que vieram ocupar, mas porque o Haiti entraria na zona de influência norte-americana, deixando de lado, em alguma medida, as influências europeia e católica (MÉZIÉ, p. 302). Com o fim da ocupação, as missões batistas, também norte-americanas, dominaram o cenário protestante, mas foi na década de 1980 em que sua hegemonia foi quebrada, com a ascensão do pentecostalismo já presente no país.

Os protestantismos no Haiti, particularmente o pentecostalismo, vão imprimindo uma nova marca no país, na política local, nas instituições, na economia, etc. A criação de mecanismos de ajuda mútua, inclusive institucionais, por exemplo, não foi exclusiva do período missionário: ainda hoje as igrejas atuam fortemente nas áreas em que o Estado permanece ausente. Numa crítica ao contexto brasileiro, um dos meus interlocutores no campo disse que os dízimos e as ofertas das igrejas no Haiti servem exclusivamente para benefício dos próprios membros dessas instituições e não para enriquecimento individual como acontece no Brasil. Entretanto, esses

---

<sup>10</sup> Tradução minha.

<sup>11</sup> Tanto no Haiti como no Brasil e em outros países, não é possível sintetizar as diferentes correntes doutrinárias em um só protestantismo se no seio do protestantismo mundial podemos constituir vertentes distintas, como puritanos, metodistas e pentecostais. Dentro desses últimos, ainda há subdivisões, como mostrou Freston (1993) ao discutir o pentecostalismo brasileiro. No Brasil, o pentecostalismo pode ser caracterizado por “três ondas” diferentes: os primeiros missionários estrangeiros foram responsáveis pela primeira onda; o pentecostalismo de segunda onda utilizou-se dos meios de comunicação em massa como estratégia de evangelização e conversão; a terceira e última onda é caracterizada pela intensificação do uso dos meios de comunicação e pela ênfase numa teologia que evidencia o alcance de bens materiais como sinal da bênção de Deus, sendo comumente chamados de neopentecostais. Atualmente, acredito que essa classificação, apesar de ainda válida como instrumento pedagógico para entender o campo religioso brasileiro, não revela as imbricações entre as três vertentes, que se aliam em muitas pautas que não as religiosas.

<sup>12</sup> Christophe governava a porção norte do Haiti autoproclamando-se imperador e opondo-se a Alexandre Pétion que organizou uma república nas porções sul e oeste do território. Cf. JAMES, 2010.

mecanismos podem assumir uma face muito perversa de maneira simbólica. Ou seja, as igrejas criam meios de fixar seus membros em troca desses auxílios mútuos, institucionais ou não, em que somente os membros das igrejas podem ser beneficiários (MÉNARD-SAINT CLAIR, 2012).

Ao tratar das causas para a conversão dos haitianos e haitianas do catolicismo ao protestantismo, do papel do vodu e do consequente crescimento do protestantismo, Ménard-Saint Clair (2012, p. 33) aponta que o catolicismo falhou no que diz respeito às questões socioeconômicas do Haiti. Além disso, há uma reedição da evangelização que demoniza o vodu. Ambos os aspectos contribuíram significativamente para essa guinada ao protestantismo, muito presente nos territórios migratórios haitianos nos países pelos quais circulam esses homens, mulheres, jovens, crianças e idosos.

Essa pequena introdução serve para afirmar que existe uma importância histórica e social da religião tanto dos colonizadores – o catolicismo romano – quanto do vodu, religião que surgiu no contexto local de escravidão e colonização, e do protestantismo, que se tornou muito presente e importante no contexto local séculos mais tarde. Essa importância vai reverberar as configurações formadas pelos haitianos no contexto da cidade de Manaus e, a partir das ações e presença das igrejas, a gestão dos fluxos migratórios. Significa dizer que os haitianos, de alguma maneira, já foram catequisados anteriormente ou tiveram contato com ambas as vertentes do cristianismo, bem como com o vodu, como disse um dos meus interlocutores: “se um haitiano disser que não conhece e nem ouviu falar do vodu, ele está mentindo”. No entanto, essa catequese anterior não impede que os haitianos sejam atravessados pelas ações e pela presença das igrejas de modo que elas contribuam para a formação de configurações migratórias e/ou interculturais.

Diante do exposto, afirmo que o ponto de partida para a exploração empírica nesta tese foram as práticas de acolhimento material e espiritual dos migrantes e inserção nas igrejas, sejam Católica ou das várias vertentes evangélicas neste processo. Para mim, esse acolhimento e/ou integração recebeu um significado diferente para haitianos e não-haitianos à medida que o tempo operou para tornar definitiva a provisoriedade. Esse estabelecimento mais ou menos definitivo contribuiu para modelar as ações dos atores sociais e, no caso dos haitianos e haitianas, para que eles e elas formassem suas próprias noções acerca das ações e presença das igrejas em seus cotidianos.

## Nota Metodológica

O modelo de análise está baseado na categoria de processos identitários conforme sistematizaram Ennes e Marcon (2014). A ideia é compreender a produção da diversidade, diferença, identidade e alteridade a partir de quatro elementos. Segundo os autores:

Nossa proposta é de voltar a atenção às dinâmicas ou aos processos em si mesmos e, principalmente: a) aos **atores sociais** e como ocorrem as demarcações da diferença entre eles; b) ao que está em **disputa** quando se ressalta a identidade e a diferença; c) as **normas** e os princípios sociais que fundamentam e regulam sua existência; e d) os contextos históricos e sociais, já que entendemos os processos identitários como relacionais e situacionais (ENNES; MARCON, 2014, p. 294, grifo dos autores).

A questão central desta pesquisa bem como a confirmação das minhas hipóteses serão balizadas com foco nos quatro elementos acima destacados: **1)** o processo pelo qual os atores sociais são auto e heteronomeados como haitianos num processo dialógico e como não-haitianos – nesse caso, os brasileiros; há também instituições como as igrejas e o Estado, identificados como atores sociais que contribuem para a compreensão da questão; **2)** os componentes das disputas dão sentido ao movimento de demarcação das identidades e alteridades, que, em minha análise primária, passa por dois eixos: a) os espaços físicos e simbólicos das igrejas e b) a disputa pelo imigrante como fiel; **3)** as normas que orientam e regulam a percepção das identidades e alteridades passam tanto pelas normas estabelecidas nos estatutos das igrejas, no que diz respeito ao acolhimento e à vinculação dos haitianos, quanto pelas regras de convívio não sistematizadas, mas auferidas pelos atores sociais; **4)** por fim, o contexto social em que identidades e alteridades são produzidas – nesse caso, o contexto migratório e o contexto intercultural, a partir das ações e presença das igrejas. Os contextos devem ser compreendidos como produtos dos processos identitários e como produtores destes.

Portanto, a noção de processos identitários será ponto de partida para a análise da construção social da categoria de imigrante haitiano a partir da presença e ações da Igreja Católica e das igrejas evangélicas na questão migratória, tendo em vista que os quatro elementos descritos anteriormente fundamentam-se em autores que, de algum modo, dialogam com uma abordagem relacional e situacional das categorias do mundo social. Os processos identitários serviram de guia metodológico para elucidação do problema de pesquisa e construção do objeto.

Sobre os instrumentos, recursos e técnicas de pesquisa que utilizei, busquei inspiração em “Os Estabelecidos e os outsiders”, de Elias e Scotson (2010), justamente por defenderem que os indivíduos não poderiam ser estudados/analísados fora de suas relações sociais específicas, criando, assim, uma espécie de sociografia. É neste esquema metodológico em que transcorreu minha coleta de dados.

Em primeiro lugar, as fontes documentais são representadas pelos documentos e publicações colhidos em igrejas, em registros fotográficos, no Plano de Ação Pastoral da Pastoral do Migrante e nos documentos da Assembleia Pastoral Arquidiocesana. Além desses, em alguns jornais impressos em circulação na cidade de Manaus. As fontes orais foram obtidas a partir das entrevistas semiestruturadas de acordo com o que aponta Flick (2009). Neste tipo de entrevista permite-se uma flexibilização das perguntas conforme o seu andamento, porém com um roteiro pré-estabelecido pelo pesquisador. É importante a utilização deste instrumento de pesquisa à medida que outros questionamentos surgem de acordo com a fala do entrevistado, além de olhares, expressões faciais e gestos. Como minha pretensão não era fazer um estudo amostral, não estabeleci a quantidade de entrevistas que representariam a realidade a ser investigada. Contudo, foi preciso definir quem seria entrevistado, perfazendo um total de 23 entrevistas gravadas e transcritas durante o trabalho de campo (Quadro 1).

Existem alguns tipos de relatos orais e cada um deles é utilizado de acordo com os propósitos do pesquisador. As entrevistas ou depoimentos orais são tipos de relatos orais bastante utilizados nas ciências sociais e humanas. Como bem apontou Queiroz (1988, p. 21):

Ao colher um depoimento, o colóquio é dirigido diretamente pelo pesquisador; pode fazê-lo com maior ou menor sutileza, mas na verdade tem nas mãos o fio da meada e conduz a entrevista. Da “vida” de seu informante só lhe interessam os acontecimentos que venham se inserir diretamente no trabalho, e a escolha é unicamente efetuada com este critério. Se o narrador se afasta em digressões, o pesquisador corta-as para trazê-lo de novo ao seu assunto. Conhecendo o problema, busca obter do narrador o essencial, fugindo do que lhe parece supérfluo e desnecessário. E é muito mais fácil a colocação do ponto final neste caso, assim que o pesquisador considere ter obtido o que deseja. A obediência do narrador é patente, o pesquisador tem a rédea nas mãos. A entrevista pode se esgotar num só encontro; os depoimentos podem ser muito curtos, residindo aqui uma de suas grandes diferenças para com as histórias de vida.

Minha ideia era justamente obter dados em forma de relatos orais que me ajudassem a responder à questão de pesquisa proposta. No entanto, nem tudo

transcorre como o pesquisador gostaria. Apesar de utilizar um método de amostragem baseado em *snowball*, ou bola de neve, (VINUTO, 2014) no qual um entrevistado me indicava outro, existiram vários momentos de resistência e negativas, ou seja, nem todos os contatos que intermediavam entrevistas resultaram em entrevistas realizadas. Tenho consciência de que várias pessoas que poderiam contribuir para uma melhor compressão do meu objeto de pesquisa deixaram de ser entrevistadas, mas esse movimento faz parte da pesquisa. Ao mesmo tempo que determinadas redes de contatos abrem portas, essas mesmas redes também fecham algumas outras.

A observação direta e participante foi utilizada com o propósito de captar o que não é dito por meio das entrevistas e que, muitas vezes, escapa aos entrevistados nas interações sociais e em momentos de sociabilidade, tais como cultos, reuniões, festas e encontros religiosos. A utilização dessa técnica de pesquisa também é bastante usual nas ciências sociais. A observação é base de muitas etnografias do passado e do presente. No caso da minha pesquisa, comecei a fazer um tipo de observação: a direta, com o objetivo de fazer o mínimo possível de intervenções no cotidiano dos meus interlocutores. No entanto, no decorrer das idas a campo e à medida que eu me encontrava com eles, havia uma certa identificação da nossa parte devido ao reconhecimento mútuo da performance das igrejas evangélicas e da ação pastoral católica. Foi por isso que, *grosso modo*, contribuí com o trabalho nas igrejas evangélicas haitianas e também desenvolvi algumas ações voluntárias na Pastoral do Migrante. A observação direta oscilou para uma observação participante na grande maioria das vezes em que utilizei esta técnica de pesquisa.

Em termos de análise, a ideia foi atribuir sentido aos dados coletados (LANG; CAMPOS; DEMARTINI, 2010), tomando como referência o problema de pesquisa, a teoria priorizada e as pesquisas anteriormente realizadas por outras pessoas. Essa decomposição dos dados é particularmente interessante porque há uma cobrança de um método específico (por exemplo, análise de discurso para as entrevistas). Em outras palavras, o método de análise que utilizei foi um confronto entre dados e aporte teórico, o que não envolve análise em uma única etapa da pesquisa. De acordo com as autoras acima, em se tratando de pesquisa qualitativa, a análise é realizada em todas as fases. Um clássico exemplo são as transcrições de gravações que servem para retomar várias questões apontadas no diário de campo sobre aquela entrevista em particular.

**Quadro 1 – Dados socioeconômicos dos entrevistados e das entrevistadas**

	<b>Nome</b>	<b>Sexo</b>	<b>Idade</b>	<b>País</b>	<b>Estado civil</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Profissão</b>
1	Alex	Masculino	38	Brasil	Solteiro	Superior completo	Professor
2	Anne	Feminino	34	Haiti	Casada	Superior completo	Professora/Cuidadora
3	Ayana	Feminino	18	Haiti	Solteira	Ensino Médio	Estudante
4	Brisa	Feminino	47	Brasil	Solteira	Superior completo	Religiosa
5	Edmond	Masculino	39	Haiti	Solteiro	Superior completo	Professor e empreendedor
6	Henry	Masculino	34	Haiti	Solteiro	Superior completo	Padre
7	Heron	Masculino	36	Haiti	Solteiro	Ensino Médio	Garçom
8	Luíza	Feminino	29	Brasil	Solteira	Superior completo	Religiosa
9	Jacques	Masculino	30	Haiti	Casado	Superior completo	Engenheiro/Empresário
10	Jean	Masculino	28	Haiti	Casado	Superior incompleto	Vendedor
11	Lívia	Feminino	48	Brasil	Casada	Superior cursando	Pastora
12	Louise	Feminino	40	Haiti	Solteira	Superior completo	Enfermeira/Promotora de vendas
13	Luiz	Masculino	61	Brasil	Casado	Superior completo	Empresário
14	Marc	Masculino	28	Haiti	Solteiro	Ensino Médio	Comerciário
15	Marize	Feminino	69	Brasil	Divorciada	Ensino Médio	Professora aposentada
16	Neusa	Feminino	52	Brasil	Solteira	Ensino Médio	Cozinheira
17	Nilton	Masculino	45	Brasil	Casado	Ensino Médio	Pastor
18	Noemi	Feminino	50	Brasil	Solteira	Superior incompleto	Cozinheira
19	Olivier	Masculino	37	Haiti	Casado	Superior incompleto	Professor de idiomas
20	Roger	Masculino	36	Haiti	Casado	Ensino Médio	Pastor
21	Rose	Feminino	20	Brasil	Solteira	Ensino Médio	Estudante
22	Sandra Regina	Feminino	65	Brasil	Viúva	Superior Completo	Assistente Social
23	Tereza	Feminino	45	Brasil	Casada	Superior completo	Psicóloga

**Fonte:** Elaboração própria.

Das 23 entrevistas gravadas e transcritas, 11 foram realizadas com homens e 12 com mulheres. Sobre o acesso aos entrevistados haitianos, registro que a realização de entrevistas com mulheres era bem mais difícil do que com os homens. Um dos motivos foi porque as mulheres tinham menos escolaridade e pouco ou nenhum domínio da língua portuguesa, o que as deixava com relativa insegurança. É um reflexo das relações desiguais de gênero que acompanham as mulheres haitianas na diáspora. No entanto, isso diz respeito somente ao meu percurso metodológico, ou seja, caso as entrevistas fossem feitas em crioulo, haveria a possibilidade de ampliar

a participação das mulheres haitianas na base de entrevistas. Entre os haitianos, foram 8 entrevistados homens e 3 mulheres. Entre os não-haitianos foram 9 mulheres entrevistadas e 3 homens. Em relação à faixa etária, foram 2 entrevistados com até 20 anos; entre 21 e 30 anos, 4 entrevistados; entre 31 e 40, 8; já entre 41 e 50, entrevistei 5 pessoas; entre 51 e 60 anos, somente 1 pessoa; por fim, foram 3 entrevistados com idade acima de 60 anos.

## **PARTE 1 – MARCO TEÓRICO E REVISÃO DE LITERATURA**

### **CAPÍTULO I – A SOCIOLOGIA RELACIONAL COMO PARADIGMA DE ANÁLISE PARA PENSAR A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA CATEGORIA IMIGRANTE**

Ora, é mais fácil pensar em termos de realidade que podem, por assim dizer, ser vistas claramente, grupos, indivíduos, que pensar em termos de relações (BOURDIEU, 2007b, p. 28).

O objetivo deste capítulo é demarcar a perspectiva teórica que balizou a discussão dos dados empíricos coletados ao longo da construção desta tese. Toda escolha teórica traz consigo um pouco da trajetória e filiações do pesquisador, além das marcas que este pretende deixar em seu campo de pesquisa. Em paralelo, toda escolha teórica traz perdas e ganhos, abrangências e limitações. Não se espera que uma teoria resolva e nem corresponda à totalidade da realidade empírica. Isso quer dizer que não existem modelos teóricos que deem respostas com precisão milimétrica quando se trata de explicar a realidade social a ser estudada.

A teoria é parte das abstrações que se fazem no e do mundo social. Embora sejam caracterizadas como abstrações de cunho científico, elas não devem ser tomadas como verdades absolutas e tampouco serem apartadas da realidade empírica a que se referem. Bourdieu (2007b), quando debateu acerca de uma “sociologia reflexiva”, chamou a atenção para a junção entre teoria e prática como parte dos esforços de tradução dos problemas científicos frente às questões cotidianas num movimento ressonante entre teoria e prática social. Para abordar um problema sociológico não se pode tratar teoria e objeto empírico como complexos constituintes da pesquisa de maneira individual. Isso significa que a separação (individualização) de um desses complexos provoca um alijamento em detrimento do outro componente.

Com base nesse tratado, evoca-se o que colocou Lemieux (2015) sobre a etapa de problematização da pesquisa na construção do objeto sociológico. Para o autor, esta construção não se dá sem o mínimo de confrontação com o objeto empírico, ou seja, sem um movimento ressonante entre aporte teórico e realidade empírica. Pode-se citar o exemplo formulado por Canclini (2007a) a partir de uma perspectiva teórica distinta de Bourdieu ao defender sua teoria acerca da globalização. Uma de suas hipóteses é que a globalização também é desglobalizadora e, em defesa da hipótese, o autor traz o exemplo da diminuição da ocupação das salas de cinema com filmes



nacionais no México ao longo dos anos em favor de produções *hollywoodianas*. Ele observou que a globalização da produção cinematográfica obedecia apenas a um movimento seletivo e desigual, um jogo cujo pêndulo das relações de força continua mais favorável às economias capitalistas desenvolvidas, detentoras da maior parte da produção cinematográfica mundial. Para chegar a esta conclusão, o antropólogo tomou como referência as teorias da globalização e como recorte empírico a ocupação das salas de cinema no México.

As críticas aos trabalhos essencialmente teóricos ou essencialmente empíricos mostram-se, assim, pertinentes na medida em que só se pode desvendar uma realidade cotidiana no duplo movimento entre aporte teórico e realidade empírica. A abordagem, ou melhor, a construção do objeto sociológico encontra-se ancorada nas idas e vindas do pesquisador no caminho entre seu gabinete e o lócus no qual transcorrem as relações que fundamentam o recorte do mundo social com vistas à investigação.

Por conseguinte, tem-se aqui um modelo teórico que preconiza esse duplo movimento, embora a abordagem seja feita em capítulos distintos. A justificativa para tal ocorre pela necessidade, para alguns, de demarcar um campo teórico que parece estar implícito na sociologia, mas que acredito carecer de aprofundamento em suas abordagens.

Da relação entre teoria e empiria, cujas linhas introdutórias não se apresentam como novidade embora ainda se encontrem perspectivas que destoam da que se tem adotado neste trabalho, passa-se para o ponto de partida propriamente dito. Tomo como axioma um dos apontamentos de Bourdieu (2007b) na formatação de uma sociologia reflexiva: o pensar relacionalmente. O sociólogo francês deixa claro que é necessário avançar em direção a uma sociologia que pense os indivíduos, grupos, instituições, etc., em termos de relações sociais. Sua noção de campo apropria-se dessa premissa:

Ela funciona como um sinal que lembra o que há de fazer, a saber, que o objecto em questão não está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial das suas propriedades. Por meio dela, torna-se presente o primeiro preceito do método, que impõe que se lute por todos os meios contra a inclinação primária para pensar o mundo social de maneira realista ou, para dizer como Cassirer, *substancialista*: é preciso pensar *relacionamente*. Com efeito, poder-se-ia dizer, deformando a expressão de Hegel: *o real é relacional*. Ora, é mais fácil pensar em termos de realidades que podem, por assim dizer, ser vistas claramente, grupos, indivíduos, que pensar em termos de relações. É mais fácil, por exemplo, pensar a diferenciação social como forma de grupos definidos como populações, através da noção de classe, ou

mesmo de antagonismos entre esses grupos, que pensá-la como forma de um espaço de relações (BOURDIEU, 2007b, p. 28, grifos do autor).

O escopo nas relações sociais não foi uma questão levantada somente por Bourdieu. Alguns anos antes o sociólogo alemão Norbert Elias afirmara que o objeto da sociologia são as configurações formadas pelas relações de interdependência entre os indivíduos, levando-o ao debate que refutava o tratamento das estruturas, funções e instituições sociais como **substantivos** sociais (ELIAS, 2011). Nota-se que são questionamentos similares aos que Bourdieu levanta num momento em que as críticas, primeiro ao funcionalismo e depois ao estruturalismo, tornavam-se mais contundentes.

Peter Berger e Thomas Luckmann (2003), em seu tratado de sociologia do conhecimento, afirmam que toda realidade cotidiana é uma construção dialética entre objetividade e subjetividade: isso inclui instituições e até a própria identidade individual. Partindo desse pressuposto, as categorias sociais são construções que dependem das relações que os indivíduos costumam bem como do contexto social em que estas se desenrolam, num movimento de objetivação e subjetivação. Esse esquema teórico também traz uma crítica aos funcionalismos e substancialismos, foi muito forte no século passado e ainda encontra lugar nas análises contemporâneas, inclusive de maneira não intencional.

Em um texto escrito na segunda metade da década de 1990, o sociólogo americano Mustafá Emirbayer demarcou o que ele chamou de “sociologia relacional”. Em seu manifesto, a compreensão do mundo social se dá a partir das “trans-ações”, ou seja, das relações que se desenrolam entre os indivíduos e, também, entre os grupos. Para tanto, o sociólogo resgata vários autores e suas posições teóricas, levando em consideração o que pode ser apreendido como sociologia relacional em cada uma delas. Autores como Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Georg Simmel e tantos outros contribuíram de modo a sistematizar a proposta analítica relacional do autor. Embora a iniciativa do americano chame a atenção num momento em que os sociólogos viviam um dilema para concepção do mundo social ao terem que escolher o modo de conceber o mundo tendo como opções “substâncias” ou “processos, “coisas estáticas” ou “relações dinâmicas” (EMIRBAYER, 2009, p. 285), cabe colocar que não é uma maneira tão nova porque parte desses autores já trabalhava com essa perspectiva, ainda que não a chamassem pelo rótulo demarcado pelo mesmo autor.

Ainda que tenha tratado sua perspectiva com base em muitos autores é possível estender o leque utilizado pelo sociólogo em torno de uma contribuição para o aprofundamento da sociologia relacional ou mesmo explorar aqueles listados para poder ampliar o debate. Dito de maneira mais simples, o debate não se esgotou a partir dos autores que Emirbayer apontou e isso inclui as novas e recentes publicações a respeito da sociologia relacional<sup>13</sup>.

Em síntese, encaminha-se a discussão nas linhas seguintes a partir do esboço feito anteriormente. A primeira tarefa está em demarcar o que chamo de **construção ou produção social** na perspectiva da sociologia relacional. A ideia é fugir dos substancialismos que acompanharam o desenvolvimento da sociologia enquanto ciência, mas que ainda estão presentes, tal como o debate recorrente entre objetividade e subjetividade, estrutura e agência etc. Penso que, de igual modo, o conceito de interculturalidade, como contexto, é um dos elementos que merecem destaque na discussão acerca da sociologia relacional, cujo recorte empírico se deu a partir da análise dos resultados gerados a partir da imigração haitiana em direção ao Brasil, mais especificamente para a cidade de Manaus, região norte do país e primeira porta de entrada deste recente fluxo migratório.

Trago o debate da interculturalidade para dar maior inteligibilidade às relações sociais, culturais e de poder instauradas com a presença do haitiano, isto é, como ferramenta analítica mas também como contexto empírico utilizado para desvelar “àquilo que se sucede quando os grupos entram em relações e trocas” (CANCLINI, 2007a, p. 17). A este respeito, friso que estes encontros fugidios ou duradouros não se dão sem negociações, confrontações, resistências e transgressões sociais, elementos que auxiliam para que o debate em torno da questão da relação eu-outro/nós-eles possa avançar em direção a uma concepção relacional do mundo social.

Não tenho a pretensão de afirmar que um contexto intercultural apresenta-se de maneira acabada e que sugere um status de forte integração entre os grupos. Como qualquer dinâmica social ela está em evolução, para utilizar um termo de Elias (2011). Isso significa que esse é um ponto de partida que também se mostra como uma alternativa para pensar a inserção destes novos atores sociais na cidade de Manaus e no Brasil como um todo. Esta é uma migração recente e quase nada

---

<sup>13</sup> Cf. DÉPELTEAU, 2015.

sabíamos do Haiti, de sua organização social, cultura, práticas religiosas, a não ser que o país era o mais pobre da América e um dos mais pauperizados do Ocidente. Essas construções vieram em grande parte da imprensa (escrita, televisionada, virtual), o que se tornou mais evidente depois do terremoto de 2010. No entanto, não se podem desprezar as consequências da vinda desse fluxo migratório em várias áreas, seja para problematizar nossa recusa em termos de políticas públicas migratórias ou para as relações interculturais que começam a despontar, tendo as igrejas e a religião como catalisadoras dessas relações.

Construo uma discussão sobre a categoria imigrante, objeto desta tese, tendo como ponto de partida as argumentações propostas por Sayad (1998) na década de 1970, quando estudou os imigrantes argelinos na França. A dialética entre estado provisório e situação definitiva e a visão de que a categoria imigrante estava intimamente relacionada ao trabalho naquele país propõe algumas reflexões importantes tanto para a sociologia relacional como para pensar a imigração sob uma perspectiva transversal contemporânea.

Por fim, várias das questões aqui colocadas serão destrinchadas no decorrer dos próximos tópicos. Cabe agora colocar que esse é um debate escorregadio, de difícil apreensão e, por isso, desafiador. Pensar a sociedade em termos de relações sociais aponta para uma direção que pode gerar resultados teóricos inovadores.

### **1.1 Fugindo dos substancialismos: a construção social a partir das relações**

O preâmbulo a respeito da construção social a partir das relações se dá na demarcação do que não se configura como uma perspectiva relacional. Dito de outra forma, antes de fazer referência à questão da construção social, produzo uma breve abordagem sobre alguns substancialismos na literatura sociológica. Encerrada essa parte, tomo o pensamento relacional como base para a construção social do objeto empírico da pesquisa.

Com frequência, um pensamento substancialista preconiza que são substâncias de várias classes as unidades fundamentais de qualquer investigação (EMIRBAYER, 2009). Isto quer dizer que, se tomarmos as unidades de investigação como substâncias, só estaremos considerando as relações *a posteriori*, ou seja, só serão considerados os fluxos de relações após o envolvimento dessas unidades. A este respeito, recordemos o que coloca Bourdieu (1997, p. 16):

Para me fazer entender, direi que a leitura "substancialista" e ingenuamente realista considera cada pratica (por exemplo, a pratica do golfe) ou consumo (por exemplo, a cozinha chinesa) em si mesmas e por si mesmas, independentemente do universo das práticas intercambiáveis e concebe a correspondência entre as posições sociais (ou as classes vistas como conjuntos substanciais) e os gostos ou as práticas como uma relação mecânica e direta [...].

Ao tratar sobre consumo e práticas de classe, o autor considera que estas não são imutáveis e a-contextuais, ou seja, não são essências biológicas nem culturais. O modo de pensar substancialista revela um mundo social que tem um fim em si mesmo, cujas práticas, categorias, instituições e classes sociais são concebidas sem qualquer relação entre as demais unidades. Em Bourdieu (1997), as práticas intercambiáveis alimentam a análise sobre classe, gosto e consumo, por exemplo. Isso significa que, ao tomar uma classe social como objeto de análise sociológica, faz-se necessário evocar um conjunto de relações que constituem tal classe, incluindo aquelas que tomam como referência a não-classe, ou seja, a classe que é produzida como diferente daquela que se está a analisar.

Seguindo as considerações de Emirbayer (2009) baseadas na discussão de Dewey e Bentley (1949), são duas as variedades de perspectivas substancialistas, a perspectiva de **ação auto-orientada** e a **inter-ação**, que influenciam em muitas teorias sociológicas. Na perspectiva de ação auto-orientada, advoga-se que as coisas agem segundo sua própria vontade e poderes e que os meios em que agem são apenas palcos para uma atividade auto-geradora (EMIRBAYER, 2009). Em um dos enfoques está a perspectiva da ação racional, que tem como exemplo o "individualismo metodológico". Numa segunda vertente, observa-se, no pensamento social, principalmente nos neo-funcionalistas, a abordagem não de indivíduos, mas de "sociedades", 'estruturas' ou 'sistemas sociais' autossuficientes como fontes de ação exclusiva" (EMIRBAYER, 2009, p. 290), o que quer dizer que os atos da vida social são encabeçados por essas entidades e não pelos indivíduos. Recordo o embate que atravessa a sociologia e as ciências sociais de maneira geral. Várias tentativas foram feitas com o objetivo de responder a essa questão, como fez Giddens (2003) ao substituir o dualismo estrutura e ação por uma dualidade, alegando que essas estruturas só fazem sentido de existir a partir das práticas cotidianas rotinizadas ao longo do tempo e do espaço (GIDDENS, 2003, p. XXII).

A segunda categoria de substancialismos é a **inter-ação**, também apresentada por Dewey e Bentley (1949). Em tempo, reforço que a base da inter-ação está

presente em muitas teorias sociológicas, as quais se opuseram e ainda se opõem à primeira categoria substancialista, em que estão inseridos os funcionalismos e neo-funcionalismos. Ora, disto depreende-se que se trata de avanços epistemológicos e teóricos em direção a uma sociologia relacional já que agora estaríamos colocando a ação entre os indivíduos como objeto central da análise. Em síntese, na inter-ação:

[...] A ação relevante ocorre *entre* as mesmas entidades. As entidades permanecem estáticas e sem trocas durante toda a interação, cada uma independente da existência das outras, muito parecido com as bolas de bilhar ou das partículas dentro da mecânica de Newton” (EMIRBAYER, 2009, p. 290, grifo do autor).

Embora se fale de interação entre entidades (que podem ser indivíduos, grupos, etc.) isoladas, a ideia dessas entidades enquanto substância ainda persiste porque já existem previamente e o foco principal da análise está no que ocorre quando entram em contato entre si, independentemente de suas ações individuais. Neste campo, segundo Emirbayer, estão muitas pesquisas de inquéritos e histórico-comparativas.

A inter-ação traveste-se de certa processualidade na medida em que são consideradas como mais importantes as variáveis que se sucedem entre as entidades analisadas. Desta forma, tudo gira em volta das probabilidades que dizem respeito ao campo das relações. Assim, por meio de métodos quantitativos e das análises de fatores e eventos históricos, pretende-se dar conta dessas variáveis causais para responder ao que se dá quando essas entidades entrecruzam-se.

Faço menção a Georg Simmel (2006) quando tratou da questão da interação no início do século XX. Parece-me que já a esta altura o autor destoava de uma perspectiva substancialista, ao menos em termos da definição do conceito de sociedade. Para ele, sociedade seria um conjunto de interações psíquicas entre os indivíduos, denominando, inclusive, de interações duradouras as unidades objetivadas como a família, a igreja, as classes, as associações e outras mais (SIMMEL, 2006, p. 15-16). Tornarei a esse tema um pouco mais adiante.

Em contraposição às duas vertentes substancialistas, Emirbayer localiza a perspectiva **trans-acional**. Insisto aqui em sua leitura de Dewey e Bentley (1949) como suporte teórico na caracterização dessas três perspectivas de compreensão do mundo social:

Segundo este ponto de vista, que também denominarei “relacional”, os mesmos termos ou unidades envolvidas em uma transação derivam, seu

significado, significância e identidade dos papéis funcionais (variáveis) que jogam dentro desta transação. Por fim, visto como um processo dinâmico e em constante desenvolvimento, se converte na unidade primária de análise em vez dos elementos mesmo que a constituem<sup>14</sup> (EMIRBAYER, 2009, p. 291, grifo do autor, tradução minha).

Isto nos coloca diante de um paradigma em que as unidades de análise ou termos envolvidos em uma transação têm sua razão de existência a partir da própria relação. Dito de outra forma, as unidades envolvidas constituem-se de relações sociais ou são as próprias relações sociais. Elas não existem antes da relação em si e de maneira individual como advoga a perspectiva da inter-ação, mas, sim, no jogo das interdependências, para citar Norbert Elias (2011). O seu significado, significância e identidade provêm dos papéis variáveis, cambiantes, que jogam no âmbito desta transação. Com efeito, a unidade primária de análise, a mais importante é a processualidade em vez dos elementos que constituem essas transações.

Numa direção um pouco diferente, mas de igual maneira precisa, o sociólogo italiano Pierpaolo Donati (2017) propõe que a sociologia relacional pretende conhecer os fatos sociais na medida em que eles são reais, isto é, eles só podem ser conhecidos nas e pelas relações. Ainda na década de 1980, Donati (1986) trouxe sob o rótulo de relacional sua abordagem teórico-metodológica da sociologia, ou seja, quase uma década antes do manifesto de Emirbayer em 1997. Em termos de contrastes, o sociólogo italiano vai além da processualidade e, para isso, aponta três distinções. A primeira é que a relação social apresenta-se como uma realidade emergente. Na segunda, coloca que as relações são estruturas emergentes que têm poderes causais peculiares. Por fim, na terceira distinção ele expõe que o “eu” relacional possui uma livre escolha, bem como uma agência, cuja orientação se dá sempre em relação a um “alter” já que esse “eu” conhece e interpreta seus interesses “por meio dos comportamentos e escolhas feitas pelo alter em um contexto relacional” (DONATI, 2017, p. 61). Objetivamente, a sociologia relacional trata mais do que apenas a processualidade: ela pressupõe que os fatos sociais devam ser estudados a partir das relações não baseadas somente em ações voluntárias e no campo das ações estruturais ou coletivas. A sociologia relacional, portanto, leva em consideração “as

---

<sup>14</sup> Texto original: Según este punto de vista, que también denominaré “relacional”, los mismos términos o unidades involucradas en una transacción derivan, su significado, significancia e identidad de los papeles funcionales (cambiantes) que juegan dentro de esta transacción. El último, visto como un proceso dinámico y en constante desarrollo, se convierte en la unidad primaria de análisis en vez de los elementos mismos que la constituyen.

novas relações sociais e uma nova articulação dessas relações” (DONATI, p. 2017, p. 16).

A crítica de Donati (2017) ao que ele denomina de “sociologias relacionistas, figuracionais e transacionais”, inclusive quando trata da mudança social (DONATI, 2010), um problema que também foi abordado por Elias (2011), é contundente ao ponto de deixar explícita sua distinção entre essas abordagens, também chamadas de relacionais, mas que, segundo ele, têm uma compreensão reducionista das relações sociais. Donati (2017, p. 21, grifos do autor, tradução minha) considera que

A relação não é apenas um meio de conhecimento ou um conceito lógico. É o ponto de vista de quem quer fazer uma análise sociológica, interpretar dados ou lidar com questões sociais práticas, ela deve definir seus objetos. Se a natureza social dos fenômenos é para ser capturada, todo objeto social pode, ou melhor, deve ser definido em termos relacionais. Normalmente eu contesto o conceito de que a sociologia estuda “relações entre fatos sociais”, mas insisto em que ela estuda “fatos sociais como relações”. A sociedade é - não “tem” - relações. Não é um campo ou um espaço onde as relações “acontecem”. Ao dizer isso, afirmo que os objetos da sociologia e, portanto, seus conceitos, devem antes de tudo ser redefinidos como relações<sup>15</sup>.

Pensar os fatos sociais como relações não significa substituir os conceitos de indivíduo ou de instituição pelo de relação, como faz Emirbayer (2009) ao focar na processualidade. O social deve ser visto como uma expressão dessa relacionalidade gerada pelos seres humanos (DONATI, 2017, p. 18). A sociedade consiste, então, de relacionamentos produzidos pelos indivíduos que também são constituídos por essas relações. Neste sentido, existe na sociologia de Donati um resgate ao papel da pessoa como motor e princípio das relações e “através delas é protagonista e agente da mudança social na configuração do social<sup>16</sup>” (DONATI; ACHER, 2015 *apud* GARRO-GIL, 2017, p. 641). Insisto nesse ponto de vista particular sobre o mundo social porque considero que é uma frente de trabalho que oferece respostas às questões primárias da sociologia enquanto ciência, dentre as quais a dualidade estrutura e ação, como já pontuei anteriormente. Entretanto, para ser uma sociologia realmente relacional, como aponta Donati, “o primeiro passo é assumir a relação social como unidade básica de

<sup>15</sup> Texto original: The relation is not only a medium of knowledge or a logical concept. It is the viewpoint from which whoever wants to do a sociological analysis, interpret data, or deal with practical social issues, must define his objects. If the social nature of phenomena is to be captured, every social object can, or rather should, be defined in relational terms. Usually I contest the concept that sociology studies “relations among social facts,” but rather insist that it studies “social facts as relations.” Society is—not “has”—relations. It is not a field or a space where relations “happen.” In saying this, I claim that the objects of sociology, and therefore its concepts, must first of all be redefined as relations.

<sup>16</sup> Texto original: La persona recobra así un papel central como principio y motor de las relaciones y a través de ellas es protagonista y agente de cambio en la configuración de lo social.



análise<sup>17</sup>” (DONATI, 2017, p. 17). E qual o significado de relação? Segundo o autor, a relação é “a referência de um sujeito a outro mediada pela sociedade (ou pela cultura, estilos de vida, interesses e identidades) a que pertencem os sujeitos implicados na relação<sup>18</sup>” (DONATI, 2006, p. 71). Em outro momento, com mais precisão, a relação foi definida do seguinte modo:

A realidade imaterial que está no espaço-tempo do inter-humano, ou seja, que está entre os sujeitos agentes, e como tal “constituem” sua orientação para atuar reciprocamente por distinção em respeito àquilo que está entre os atores singulares – individuais ou coletivos – considerados como polos ou termos da relação. Esta “realidade entre”, feita conjuntamente de elementos “objetivos e subjetivos”, é a esfera no qual se definem a distância ou a integração dos indivíduos em relação à sociedade: depende dela se, em que medida e qualidade, o indivíduo pode distanciar-se ou se envolver em relação com outros sujeitos mais ou menos próximos, em relação às instituições e em geral, com relação a dinâmica da vida social<sup>19</sup> (DONATI, 1998, p. apud GARRO-GIL, 2017, p. 641, grifo do autor, tradução minha).

A relação é uma realidade imaterial localizada no espaço-tempo do inter-humano, entre os sujeitos. É a condição que aproxima e afasta sujeitos em relação aos outros sujeitos, às instituições e à dinâmica da vida social em geral. Todavia, essa realidade imaterial é composta de elementos objetivos e subjetivos que referenciam a aproximação e/ou a distância entre esses polos ou unidades. Mais do que uma ação auto-orientada, uma inter-ação ou mesmo uma trans-ação, a relação é possível porque nessa condição de interdependências os indivíduos possuem certa reflexividade não só ao considerar suas ações como também a dos outros indivíduos. É nesse sentido que os indivíduos como polos da relação formam a sociedade, tratada como “uma ordem da realidade que consiste na configuração que os agentes/atores dão a suas relações quando se reconhece pertencer a um ‘Nós’ (Nós-relação) que delimita (define os limites de) uma certa esfera social que tem qualidades e propriedades ‘super-funcionais’”<sup>20</sup> (DONATI, 2015, p. 91).

<sup>17</sup> Texto original: [...]the first move is to assume the social relation as the basic unit of analysis.

<sup>18</sup> Texto original: “la referenciade un sujeto a otro mediada por la sociedad (o por la cultura, estilos de vida, intereses e identidades) a la que pertenecen los sujetos implicados en la relación”

<sup>19</sup> Texto original: “la realidad inmaterial que está en el espacio-tiempo de lo inter-humano, o sea que está entre los sujetos agentes, y que como tal “constituye” su orientarse actuar recíproco por distinción respecto a aquello que está en los actores singulares —individuales o colectivos— considerados como polos o términos de la relación. Esta “realidad entre”, hecha juntamente de elementos “objetivos y subjetivos”, es la esfera en que vienen definidos sea la distancia sea la integración de los individuos respecto de la sociedad: depende de ella si, en qué forma-medida y cualidad, el individuo puede distanciarse o implicarse respecto a los otros sujetos más o menos próximos, a las instituciones y en general, respecto a la dinámica de la vida social”.

<sup>20</sup> Texto original: a society is that order of reality that consists in the configuration that agents/actors give to their relations when they recognize themselves in their belonging to a ‘We’ (the We-relation) that

Faço menção mais uma vez a Elias (2011), que também tratou da questão da interdependência como resposta às controvérsias dos dualismos nas teorias mais conhecidas. O sociólogo alemão privilegiou uma abordagem que desusubstancializava as análises sociológicas, priorizando as interdependências entre os indivíduos a partir da noção de configuração. Segundo seu entendimento, a configuração reside no

Padrão imutável criado pelo conjunto dos jogadores – não só pelos seus intelectos mas pelo que eles são no seu todo, a totalidade das suas ações nas relações que sustentam uns com os outros. Podemos ver que esta configuração forma um entrançado flexível de tensões. A interdependência dos jogadores, que é uma condição prévia para que formem uma configuração pode ser uma interdependência de aliados ou adversários (ELIAS, 2011, p. 142).

A interdependência como condição para a formação das configurações desusubstancializa a análise sociológica das categorias e dinâmicas do mundo social partindo do pressuposto de que unidades como a sociedade, a família, a igreja, a escola, por exemplo, correspondam à variabilidade dos padrões de integração formados pelos indivíduos ao longo do tempo e espaço em mutação. Reforço a ideia de que essa interdependência não se restringe a indivíduos considerados aliados. Nos modelos de jogos propostos pelo sociólogo alemão a ideia de interdependência também envolve indivíduos em situações desiguais de poder, em conflitos e disputas por recursos de quaisquer natureza. (ELIAS, 2011, p. 87-99).

O poder é outra noção primordial em sua abordagem sociológico-processual da sociedade. É como um combustível que move as relações entre os indivíduos, embora não deva ser visto como uma substância. Sei que pode parecer contraditório à primeira vista. Na verdade, o poder também é uma relação, cujo equilíbrio varia de acordo com os padrões de configuração formados pelos indivíduos. O poder reside em uma característica estrutural das relações sociais e varia conforme a dependência que um indivíduo tem em relação ao outro, um grupo em relação ao outro e assim sucessivamente (ELIAS, 2011, p. 101). A quantidade de poder vai aumentando ou diminuindo à medida que somos mais ou menos dirigidos pelos outros, reforça o autor. Esses aspectos também podem ser visualizados nos modelos de jogos sintetizados no livro “Introdução à Sociologia” publicado nos anos setenta do século passado, em que sistematiza seu pensamento sociológico (ELIAS, 2011).

---

delimits (defines the boundaries of) a certain social sphere that has ‘super-functional’ qualities and properties”.

Retornando as ideias de Simmel e sua sociologia interacional, seu esforço em demonstrar o direito à existência da jovem ciência sociológica recaiu no argumento de que é preciso compreender a sociedade para além dos indivíduos e que sua existência é objetiva, embora essa possibilidade concentre-se nas interações entre esses indivíduos, os quais são dados constructos (SIMMEL, 2006). O sociólogo também aponta que esses laços associativos podem ser desfeitos e refeitos na fluidez e compulsão da vida cotidiana, ou seja, a despeito da constituição em forma de verdadeiras organizações. Além disso, essas interações associativas não resultam somente em relações estritamente conscientes e consequentes: o resultado também pode ser o contrário, trazendo relações inconscientes e inconsequentes, como bem colocou. Para usar a expressão de Elias (2011), essas interdependências acontecem sem que os indivíduos estejam sempre conscientes e reconheçam essas interdependências como benéficas ou não.

Não quero entrar no mérito da reflexividade dos indivíduos em torno das interdependências que são construídas. Entretanto, a discussão que faz Giddens (2009) é bastante profícua. Segundo ele, existe um monitoramento reflexivo da ação ainda que resulte em interdependências ou interações com quantidades de poder e de recursos, sendo esses últimos os veículos pelos quais o poder é exercido, mais ou menos desproporcionais (p. 18). A despeito do poder e dos recursos se apresentarem no mundo social de maneira diferencial, [...] “a sociedade, cuja vida se realiza num fluxo incessante, significa sempre que os indivíduos estão ligados uns aos outros pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros” (SIMMEL, 2006, p. 17).

Uma sociologia relacional não pode desconsiderar que as interdependências ou, para usar os termos de Simmel, a sociação entre os indivíduos estão livres do conflito. Para o autor, o próprio conflito é uma relação social. Dito de outra maneira, o conflito, além de compor o mundo social, é parte das relações costuradas pelos indivíduos (SIMMEL, 1983). Como categoria sociológica, o conflito deve ser analisado a partir de sua natureza dialética embora não devamos considerar que as partes que o compõem (para Simmel, positivo e negativo) sejam unidades separadas; ao contrário, elas formam um todo.

O sociólogo alemão reprovou o maniqueísmo em relação à análise sociológica do conflito. Em suma, elencou o conflito como um dos elementos que sugerem a mudança social, usando como exemplo as invasões dos lombardos no século VI. A

relação forçada e a convergência de interesses da parte dos povos dominados converteram-se em um embrião para uma comunhão no porvir (SIMMEL, 1983, p. 133). A natureza da mudança social é conflituosa e a “[...] relação como realmente existe, a personalidade total de um atua sobre a personalidade total do outro” (SIMMEL, 1983, p. 131). Com isso, trato de afastar uma postura teórica eufemizada que desconsidera a presença tanto do poder como do conflito na composição das interdependências, que dão sentido às configurações produzidas pelos haitianos e não-haitianos na cidade de Manaus.

O mundo social também é permeado por relações sociais que ensejam disputas, sendo estas últimas, juntamente com os conflitos, tipos de relações sociais que movimentam os atores nos campos sociais. A respeito disso, Bourdieu (2004), em sua teoria dos campos, deu importante destaque enquanto componente mobilizador na construção dos campos, seja acadêmico, científico, escolar ou mesmo cultural. A intenção de fazer menção à noção de campo é mostrar que o autor mobiliza tal recurso para dizer que as relações sociais também se objetivam através de disputas por recursos ou bens materiais e simbólicos. Um exemplo disso são as disputas no campo econômico, cujos recursos disputados podem ser a maximização dos lucros, as oportunidades de expansão dos mercados ou mesmo o controle de determinado setor econômico. Como espaço social de disputas, o campo econômico é uma criação dos agentes que lhes conferem uma certa estrutura por meio dessas relações de força (BOURDIEU, 2005, p. 23). Isto significa que as interdependências constituídas pelos indivíduos resultam em relações de forças para o controle dos diversos campos sociais. Assim, não devemos tratar as configurações formadas de modo que elas sejam livres de resistências, de negociações, de embates ou, então, livres das lutas com as diferentes quantidades de poder entre os agentes, o que, para Bourdieu (2007b), é também um poder simbólico, implícito nas relações sociais, cujo exercício só acontece se for reconhecido pelos agentes em situação de relação (BOURDIEU, 2007, p. 14).

As disputas e os conflitos dão um caráter dinâmico e processual à compreensão do mundo social. Como motores das mudanças sociais, eles estão relacionados a alteração no padrão das interdependências e consequentemente das configurações segundo Elias (2011). Essas alterações de padrões ocorrem em meio a disputas e conflitos, duas realidades que inscrevem as categorias ou unidades em termos de relações, dinamicidade, processualidade e inscrevem-nas, também, no

âmbito das capacidades de racionalização das escolhas e motivações que permeiam o mundo social.

Uma virada relacional encontrada em alguns autores contemporâneos – embora seja possível perceber menções a uma visão relacional em autores clássicos como Marx, Durkheim e Weber em determinadas análises – parece ser uma resposta (ainda que provisória) aos antigos e longos debates sobre quem se sobrepõe, o indivíduo ou a sociedade, a estrutura ou a agência humana. O debate persiste, mesmo entre os sociólogos que se nomeiam relacionais. Este deve ser um debate calcado não na resolução dessa dicotomia, mas numa resposta que permita pensar que as relações sociais não necessitam dessas dicotomias porque fazem parte da mesma “essência”, como diria Simmel (1983) em resposta à polarização da ideia de conflito.

Apesar de Donati (2017, p. 15) considerar reducionistas as sociologias transacionais, processuais e figuracionais, tais como a sociologia de Norbert Elias, acredito que parte das bases epistemológicas de que se serve Donati responde a alguns questionamentos que tenho feito durante esses anos pesquisando imigração, diversidade, identidade e diferença. Por certo, ao mesmo tempo que alguns questionamentos são respondidos, outros são formulados para que o processo de construção do conhecimento sobre a realidade social siga o seu caminho. Entre as sociologias consideradas reducionistas pelo sociólogo italiano, mas que traz importantes contribuições analíticas, está a sociologia relacional e pragmática de François Dépelteau<sup>21</sup>, que também tomou como base a noção de transação baseada da epistemologia proposta por Dewey e Benteley (1949).

Ao contrário de Emirbayer (1997), Dépelteau (2015) considera que as duas possibilidades de pensar as relações sociais – ação auto orientada e interação – podem ser aventadas na sociologia relacional desde que sejam analisadas no âmbito dos campos sociais fundados pelas transações. A noção de transação, daí a grande influência de Norbert Elias, resulta em “estados complexos de interdependências<sup>22</sup>” (DÉPELTEAU, 2015, p. 57), que nada mais são do que uma ênfase de que as relações sociais sempre se remeterão a essas interdependências. Em sua noção de transação,

---

<sup>21</sup> François Dépelteau foi professor da Laurentian University (Canadá), professor visitante da Universidade Federal do Rio de Janeiro e editor da *Canadian Review of Sociology*, revista da Associação Canadense de Sociologia. Também editou livros sobre a contribuição da sociologia figuracional de Norbert Elias. Além da contribuição do sociólogo alemão, François Dépelteau baseou-se no interacionismo simbólico de Blumer, no pragmatismo de Dewey, no manifesto relacional de Emirbayer e na teoria do ator-rede de Bruno Latour. Dépelteau faleceu no Brasil em 2018.

<sup>22</sup> Texto original: “complex state of interdependency”.

as características individuais não são descartadas; ao contrário, ele pensa que “[...] são dimensões chave das ações e reações, mas as ações e reações são também interdependentes”<sup>23</sup> (DÉPELTEAU, 2015, p. 56). Ou seja, isso significa que, a despeito dos imigrantes e não-imigrantes serem o que são e fazerem o que fazem apenas em relação uns com os outros, as características individuais e grupais também são importantes na variação das interdependências, como alguns marcadores culturais concretos: a culinária ou mesmo a cor da pele:

Como já mencionei brevemente, as transações não são simplesmente interações, isto significa que as ações de A e B são relacionais – elas não são causadas somente por essências ou características pré-determinadas, mesmo se as características pessoais de A e B (seu respectivo humor, valores, interpretações, conhecimento, corpos, etc.) podem certamente ser dimensões importantes de suas transações. Eu não transato da mesma maneira com os outros quando eu estou de mau humor ou quando tenho uma terrível dor de cabeça, por exemplo<sup>24</sup> (DÉPELTEAU, 2015, p. 56, grifo do autor, tradução minha).

Essas características, individuais ou grupais, terão algum lugar nas interdependências que formam campos sociais. De algum modo, elas sugerirão as relações sociais e as configurações formadas pelos imigrantes e não-imigrantes. Isso não quer dizer, contudo, que estou empreendendo uma re-essencialização dessas características: elas só adquirem significado e direcionam a ação quando as nomeamos (STRAUSS, 1999, p. 41), no jogo das interdependências. O ato de nomear uma relação social só acontece no movimento das unidades interdependentes. É nesse sentido que as características de indivíduos e grupos, como os imigrantes e não-imigrantes, assumem importância, mas não numa tentativa de compreendê-las *per se*, como se fossem objetos que só estão dependendo de uma animação para existirem. Elas existem, tal como as distintas cargas fenotípicas ou os diferentes modos de cozinhar os alimentos, mas essas diferenças só têm significado nas e pelas relações sociais.

A crítica à sociologia transacional de Emirbayer e Dépelteau ou à figuracional de Elias, formulada por Donati (2017), reside no fato de que esses autores

<sup>23</sup> Texto original: “[...]are key dimensions of actions and reactions, but actions and reactions are also interdependent ones”.

<sup>24</sup> Texto original: “As I have already briefly mentioned, transactions are not simply interactions, meaning that the actions of A and B are relational – they are not just caused by some pre-given essences or characteristics, even if the personal characteristics of A and B (their respective moods, values, interpretations, knowledge, bodies, etc.) can certainly be important dimensions of their transactions. I do not transact in the same way with others when I am in a bad mood or have a terrible headache, for instance”.

dimensionam o mundo social somente em termos de relações, inclusive os indivíduos, sobretudo quando se trata de superar a dicotomia estrutura e agência. É fato que esses autores empreenderam esforços nesse sentido, incluindo, como colocou Dépelteau (2008, p. 61), “[...] uma radicalização do princípio da dualidade [...]”<sup>25</sup>, formulado por Giddens (2009) ou da sociologia reflexiva de Bourdieu (2007b). A resposta está num encadeamento teórico-metodológico em que a estrutura não existe sem a agência como também numa postura que rechaça qualquer distinção ontológica e analítica entre elas (DÉPELTEAU, 2008, p. 61).

Acima desses embates, vejo que existe uma contribuição dessas sociologias relacionais no sentido de sistematizar um pensamento contido em vários autores, clássicos ou contemporâneos, que caminha numa direção de erradicar (talvez o termo seja demasiado forte) o debate estrutura *versus* agência e concentrar-se no que de fato modula o mundo social: as relações. Propor uma sociologia relacional não significa negar o estudo das estruturas sociais. Entretanto, se elas existem são resultados das transações entre indivíduos interdependentes que subsistem de maneira mais ou menos estável no tempo e espaço determinados (ELIAS, 2011; DÉPELTEAU, 2008, p. 60).

Uma síntese de cinco princípios do relacionismo em sociologia relacional foi proposta anos atrás por Dépelteau (2008) e é com ela que finalizo provisoriamente essa discussão. Para o autor, esses princípios reafirmam a rejeição de qualquer abordagem voluntarista e determinista na maneira de pensar a realidade social (Quadro 2):

**Quadro 2 – Princípios gerais do relacionismo em sociologia relacional**

1. Princípio da Trans-Ação	As ações sociais só podem ser compreendidas como parte de uma cadeia de trans-ações.
2. Princípio da “Primazia dos Processos”	O universo social deve ser representado em termos dinâmicos, contínuos e processuais, mas sem uma redução processual que transforma processos em “coisas”;
3. Princípio da Desreificação	Combate a reificação das unidades/categorias/termos. O Estado, as empresas ou o patriarcado e o gênero não são pessoas ou coisas, mas processos sociais evolutivos constituídos por atores interdependentes através de suas trans-ações.
4. Princípio da Perspectiva Relacional	Substituição de uma visão egocêntrica “natural” aos indivíduos por uma perspectiva relacional do início ao fim das análises sobre o mundo social.

<sup>25</sup>Tradução minha. Texto original: “[...] as the radicalization of the principle of duality [...]”

5. Princípio da Emergência	A evolução das trans-ações é indeterminada e indefinida. Se as estruturas sociais são mais ou menos estáveis, é efeito das trans-ações.
----------------------------	---

**Fonte:** DÉPELTEAU, 2008, adaptação e tradução minha.

Considero que esses cinco princípios ajudam a avançar na discussão, sobretudo na questão da mudança do paradigma egocêntrico para um paradigma relacional. Contudo, pensar do ponto de vista relacional – e essa é nossa crítica ao sociólogo canadense – não significa eliminar a reflexividade e o monitoramento reflexivo da ação. Sou influenciado pelo pensamento de Giddens (2009), que postula que a ação também implica em reflexividade. Por outro lado, e agora concordando com Dépelteau (2006; 2008), a reflexividade e o monitoramento reflexivo só acontecem no seio das interdependências entre os indivíduos, ou seja, a partir dessas configurações construídas no tempo e no espaço. Sem elas a ação social esvazia-se de sentido.

Nessa trajetória, uma releitura do que seria a construção social das categorias sociais como a de Imigrante haitiano pode ser feita sob uma orientação teórica (e também epistemológica) de um pensamento relacional, mesmo que isso signifique abordar autores que discordem do que seria pensar relacionalmente. Não se trata aqui de puro construtivismo. Isso já é um primeiro indício de que não entrarei por esse caminho embora faça uso das leituras de alguns autores que podem ser enquadrados como construtivistas e co-deterministas, conforme o caso de Berger e Luckmann, Giddens e Bourdieu.

Em síntese, chamo de construção das categorias do mundo social o processo pelo qual as unidades (indivíduos ou grupos) constroem-se a partir da relação de interdependência que mantêm umas com as outras. Dessa relação resultam configurações sociais que têm como suporte o poder – elemento próprio do mundo social, os conflitos e as disputas por recursos materiais e/ou simbólicos. A construção social se dá através do jogo estabelecido entre essas unidades, cujos pronomes nomeadores (eu, tu, nós, eles, entre outros) demarcam o campo social em que as unidades devem jogar e são atravessadas por esse mesmo campo social. Esse processo não se dá sem a reflexividade dos jogadores, pois isso significa que alguma reflexividade existe se suas jogadas são realizadas a partir das jogadas dos outros, embora acredite que essa reflexividade aconteça na e pela relação com os outros



jogadores. Fora das relações, as unidades não subsistem enquanto categorias sociais.

A construção social também está atrelada a um contexto que precisa ser localizado no tempo e no espaço. Essa referência pode ser encontrada em Elias (2001), em que o autor escreveu sobre os padrões civilizatórios modificados ao longo do tempo e do espaço: as maneiras de se comportar à mesa ou a respeito da formação dos Estados Nacionais europeus (ELIAS, 1993). Na exposição feita por Ennes e Marcon (2014) sobre processos identitários, os contextos são produtos e produtores das identidades, entendidas como relações de poder que implicam em classificação, hierarquização e transgressão social. A variação dos contextos e seus referentes tempo e espaço dão conta da mutabilidade das relações sociais e, conseqüentemente, da construção das categorias do mundo social à medida que os padrões de interdependência entre os indivíduos e grupos também se modificam.

Para compreender como ocorre essa construção é indispensável apreender o contexto como palco montado e, ao mesmo tempo, *locus* de atuação e intervenção de indivíduos e grupos. Dito de outra maneira, o contexto é objetivado e subjetivado pelos indivíduos e grupos de maneira semelhante ao que colocaram Berger e Luckmann (2003) sobre a realidade cotidiana. Para os autores, a objetivação das instituições, por exemplo, é produzida e construída pelos homens. De igual modo, suas identidades (no sentido de subjetividade) são construídas por essas objetivações da realidade cotidiana. Destaco a interculturalidade como uma das maneiras de abordar o contexto da migração haitiana para Manaus. Ela será debatida posteriormente.

Em suma, o motivo que me levou a apresentar e confrontar essa gama de autores, que ora se aproximam e ora se afastam, encontra apoio no que colocou Vandenberghe (2017) sobre a elaboração de uma teoria geral das relações (embora a sociologia relacional não seja propriamente uma teoria, mas um pensamento que congrega elaborações e sínteses de vários autores): “Para ser plural e sintética, ela tem que ser ao mesmo tempo, completamente estruturalista, figuracional, processual, interacionista e simbólica (VANDENBERGHE, 2017, p. 352). Ou seja, não estamos falando em priorizar essa ou aquela corrente teórica ou perspectiva, tampouco sintetizá-las. Na verdade, a ideia de construção social é demonstrar que é possível pensar o mundo social como um grande *background* que é e movimenta-se de maneira estruturalista, figuracional, processual, interacionista e também simbólica. Esse reconhecimento pode resultar num certo alívio das tensões que marcaram o

desenvolvimento da sociologia como ciência e aplacar a corrida para responder a velha questão de quem predomina do mundo social: estrutura ou agência.

Os próximos tópicos discorrem sobre o contexto dessa construção das categorias sociais: em nosso caso, da produção da categoria de imigrante. Começo pela interculturalidade como modo de pensar o relacional e a construção do “eu” e do “outro” e em seguida discorro a respeito da produção da categoria de imigrante como uma tentativa de problematizar essa categoria como não natural. Os usos da interculturalidade na pesquisa empírica serão melhor articulados no último capítulo.

## **1.2 Construir-se com o outro: a interculturalidade como contexto para pensar o relacional**

Inicialmente, deixo claro que o esforço nesta tese foi para instrumentalizar a interculturalidade como movimento de recriação identitária e cultural a partir das configurações que consideram a presença desses dois grupos, os haitianos e os não-haitianos. Isto é, a interculturalidade foi pensada como uma forma mais materializada de relações entre haitianos e os não-haitianos. Seja do ponto de vista da ação institucional das igrejas, ou mesmo das práticas cotidianas, minha tarefa foi de captar na observação direta/participante e nas narrativas dos entrevistados os espaços dedicados ao diálogo intercultural, ainda que eles sejam acionados nos espaços celebrativos ou no consumo dos marcadores culturais considerados próprios dos haitianos.

A expressão **construir-se com o outro** foi problematizada na pesquisa realizada por Elias e Scotson (2010) quando do estudo da comunidade de nome fictício Winston Parva. Em “Estabelecidos e Outsiders”, os autores desnaturalizaram a ideia de “eu” e “outro”, a partir de um conjunto de metodologias e técnicas de pesquisa (estatísticas, entrevistas, grupos focais, observação), demonstrando como as relações de diferença, a estigmatização e a ideia de comunidade e pertencimento eram construídas nas relações entre os moradores mais antigos e aqueles que habitavam as zonas de povoamento mais recentes. Os atos de nomeação entre os de “dentro” e os de “fora” geravam categorizações e orientavam suas ações, embora esse processo não se mostrasse tão inflexível, como a aceitação de alguns moradores nas zonas dos outros ou mesmo a rejeição de outros em serem classificados como sendo daquela zona. Nas palavras dos autores

A ideia de que o conceito pessoal nas normas de uma comunidade é uma abstração ou uma generalização feita a partir de um conjunto de opiniões individuais logo se dissipava nesse contexto social, desde que os olhos do observador não fossem vendados por dogmas preconcebidos. As opiniões de cada um sobre seu bairro e os bairros vizinhos, nesse contexto como em muitos outros, não eram inicialmente formadas por cada indivíduo para si mesmo; formavam-se no âmbito de uma troca de ideias contínua dentro da comunidade, no decorrer da qual os indivíduos exerciam considerável pressão sobre uns sobre os outros, para que todos se conformassem à imagem coletiva da comunidade na fala e no comportamento; nesse padrão de controle de vizinhança, as redes familiares mais altamente respeitadas ocupavam uma posição chave: enquanto tinham poder suficiente, agiam como guardiãs da imagem comunitária e das opiniões e atitudes aprovadas (ELIAS; SCOTSON, 2010, p. 54-55).

É importante considerar que, se a interculturalidade expressa uma dada dinâmica relacional, ela é também formadora de um contexto no qual as hierarquias existem, mas não são tão rígidas, e construir-se com o outro se dá num campo de oposições e de entrelaçamentos. Enxergo que a interculturalidade como conceito e prática é uma maneira de apreender o relacional porque é possível mobilizar toda a discussão que dessubstancia as categorias do mundo social, tal como tenho reivindicado até agora. O contato intercultural entre grupos distintos<sup>26</sup> e a distribuição de poder não são totalmente verticalizados, tampouco priorizam uma valorização das diferenças esvaziadas de um conteúdo político, como em algumas propostas multiculturais:

A interculturalidade remete a confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas. Ambos os termos implicam dois modos de produção do social: multiculturalidade supõe aceitação do heterogêneo; interculturalidade implica que os diferentes são o

---

<sup>26</sup> Denys Cuhe (1997) faz um panorama sobre o conceito de cultura, de seus fundamentos antropológicos e usos atuais nos mais diversos campos do saber, incluindo sociologia e administração. Penso que Arjun Appadurai (2001) fornece-nos uma definição que vai ao encontro da nossa tentativa de fugir dos substancialismos. Appadurai emprega o adjetivo **cultural** em vez do substantivo **cultura**. Assim, a cultura é conceituada não como uma coisa, mas como relações de diferença que expressam ou fundamentam a formação e mobilização de identidades de grupo. É útil colocar um trecho do que o autor apresenta a esse respeito: “Con frecuencia me encuentro bastante problematizado por el uso da palabra “cultura” como sustantivo, y en cambio, muy apegado a la forma adjetiva de la palabra, o sea, “cultural”. Cuando pienso por qué me pasa eso, me doy cuenta de que el mayor problema de la forma sustantiva es que implica que la cultura es algún tipo de cosa, objeto o sustancia, ya sea física o metafísica [...]. Si el uso de “cultura” como sustantivo parece cargar con un conjunto de asociaciones con diversos tipos de sustancias, de modo que termina por esconder más de lo que revela, el adjetivo “cultural” nos lleva al terreno de las diferencias, los contrastes y las comparaciones, y por lo tanto, es mas fructífero [...]. Claro que en el mundo existen muchos tipos de diferencias, de las cuales sólo algunas son culturales. Es en este punto que me interesa introducir el segundo componente de mi proposición acerca de la forma adjetiva de la palabra “cultura”. Sugiero que tomemos como culturales sólo aquellas diferencias que o bien expresan o bien sentan las bases para la formación y la movilización de identidades de grupo” (APPADURAI, 2001, p. 14-15, grifo do autor). Para o propósito desta tese, qualquer emprego da palavra cultura está relacionado a uma concepção dinâmica e adjetivada, seguindo o que apresentou o antropólogo indiano Arjun Appadurai.

que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos (CANCLINI, 2007a, p. 17).

Enquanto no contexto multicultural há uma aceitação e valorização das diferenças culturais, na interculturalidade a diversidade e as diferenças são produzidas de maneira mais sobrepostas, em que os indivíduos e grupos são atravessados na e pela relação com o outro ainda que preservem sempre algo como próprio nas palavras do antropólogo argentino. É claro que existem outras maneiras de analisar o contexto intercultural, inclusive aquelas que repetem o erro do multiculturalismo de não considerar o poder e o político como fundamentais nessas relações de diferença. Uma interculturalidade para o consumo, que apenas exalta as diferenças ou aquelas promovidas como políticas públicas culturais, faz o debate voltar alguns passos atrás. Por outro lado, há multiculturalismos que se mostram críticos e com debates bastante frutíferos, como em McLaren (2000) e Santos (2003; 2014).

As migrações continuam sendo importantes fontes de produção da diferença e da desigualdade e “as transformações recentes fazem tremer a arquitetura da multiculturalidade. Os Estados e as legislações nacionais, as políticas educacionais e de comunicação que ordenavam a coexistência de grupos em territórios delimitados são insuficientes ante a expansão das misturas interculturais” (CANCLINI, 2007a, p. 16). Mesmo em tempos em que “concepções grupistas, essencializadas e despolitizadas” da diversidade são produzidas, não se elimina “a emergência de novas configurações culturais e políticas capazes de ampliar as noções de práticas de direitos em contextos fortemente marcados por fluxos migratórios” (ENNES, 2016, p. 219). Dito de outra maneira, em tempos de fluxos intensos de capitais, bens e pessoas<sup>27</sup>, a produção da diversidade e da diferença ainda remete a uma essencialização e despolitização, talvez pelo medo do estrangeiro e do estranho (BAUMAN, 2009) ou também pela presença da distribuição desigual de poder e recursos. Um contexto intercultural de produção dessas diferenças e diversidades é possível de ser pensado e analisado: ora translúcido, ora opaco.

---

<sup>27</sup> É consenso na literatura que capitais, bens e pessoas têm aumentado sua velocidade de deslocamento, mas essa apresenta diferenças significativas. A livre circulação de capital está mais acentuada do que o fluxo de mercadores. Esse último ainda é objeto de muitos entraves e discussões nos fóruns regionais e globais de livre comércio. Por último, a mobilidade de imigrantes e refugiados enfrenta significativos controles que por vezes se aprendam em alterações legislativas nacionais que retiram direitos ou na intensificação da securitização da migração como medida de combate a um inimigo externo. Cf. PATARRA, 2006.

Registro ainda que o debate sobre a interculturalidade enquanto conceito e contexto tem, na Europa, importante espaço, embora enfraquecido nos últimos anos. No pós-guerra, a empreitada europeia de dar uma resposta ao período em que a diferença era vista sob a ótica da desigualdade (ENNES, 2016), provocando muitos conflitos culturais e episódios de extermínio de determinados grupos, como judeus e ciganos. Também resultou no que seria um espaço cuja bandeira é a valorização das diferenças, das diversidades – ao menos na Europa Ocidental. É interessante observar que muitas diferenças e diversidades silenciadas por algum tempo tiveram de entrar na pauta dos debates. Por exemplo, a questão dos muçulmanos Leste europeu com o fim da Iugoslávia (ROCHA-TRINDADE, 1993, p. 874).

No quadro europeu, as migrações são o fenômeno social, político, econômico e demográfico que possibilitou a reflexão de como encarar o outro num contexto marcado pela presença de tantos grupos culturais distintos. Para Ramos (2013, p. 349), o processo migratório é acompanhado de mudanças temporais, espaciais, físicas, biológicas, sociais, psicológicas e políticas, e o aumento da mobilidade na globalização e dos fluxos migratórios está diretamente relacionado à expansão dos contatos interculturais e à pluralidade social e cultural (RAMOS, 2013, p. 246). Aqui, as noções de cultura e diferenças culturais são vistas de maneira interativa e dinâmica, numa via de mão dupla. A análise contextual deve ser realizada a partir dos processos de interação entre os grupos e não por meio de unidades separadas.

Para Malgesini e Romero (2000), o interculturalismo e a interculturalidade têm origem em quatro distintos campos: educação, teoria da comunicação, mediação intercultural e projetos políticos de integração. Para os autores, a gestação de um novo paradigma refletiu no intenso debate de áreas distintas, tais como sociologia, antropologia, psicologia e pedagogia com o objetivo de fugir das concepções estáticas que carregava o multiculturalismo. Nas palavras dos autores:

Por um lado, a noção de interculturalidade apresenta uma perspectiva dinâmica da cultura e das culturas, o que é muito bem sucedido. Sem essa perspectiva dinâmica de criação de cultura e reconfiguração das identidades, os riscos de essencialismo, etnicismos e culturalismos são grandes. Em segundo lugar, a proposta intercultural concentra-se no contato e na interação, na influência mútua, no sincretismo, na mestiçagem cultural, ou seja, processos de *interação cultural* cada vez mais intensos e variados no contexto da globalização econômica, política e ideológica e da revolução tecnológica nas comunicações e nos transportes. Por fim, o debate sobre a interculturalidade se soma ao já existente sobre a *cidadania comum* e

*diferenciada*<sup>28</sup> (MALGESINI; ROMERO, 2000, p. 05, grifo dos autores, tradução minha).

Malgesini e Romero (2000) também trazem um olhar acertado sobre a dinamicidade das culturas, a influência de umas sobre as outras a partir do contato intercultural acelerado pelos contextos da globalização. Acrescento que as migrações como parte desse contexto tornam o debate cada vez mais necessário a partir da presença de diversos atores com aportes culturais diferenciados nas sociedades contemporâneas.

Em outro texto, Romero (2003) diferencia os contextos do interculturalismo e da interculturalidade. O primeiro é o que acontece no plano normativo (princípios da igualdade, da diferença e da interação positiva): é aquilo que deveria acontecer de fato a partir das propostas sociopolíticas; o segundo representa aquilo que realmente ocorre nas relações cotidianas desenhadas a partir da convivência entre os distintos grupos sociais. Nem sempre o que é desenhado no plano sociopolítico reflete-se nas relações cotidianas entre os grupos. Primeiro porque a presença dos *outsiders*, como já disse, causa medo e estranheza num quadro de intensas e constantes mobilidades em quase todas as regiões do mundo; segundo porque há de levar-se em conta a questão das expectativas dos próprios imigrantes ao entrar em contato com padrões culturais distintos dos seus. Como bem colocou Schutz (2004, p. 106), “[...] o padrão cultural do grupo abordado é para o forasteiro, não um refúgio, mas um campo de aventura, não algo próprio, mas um tema questionável de investigação; não um instrumento que permita desvendar situações problemáticas, mas, é por si só, uma situação problemática e difícil de dominar.”<sup>29</sup>

Na América Latina, Canclini (2007a; 2007b; 2006) expõe o contexto intercultural através da discussão sobre diferença, desigualdade, conexão e desconexão e hibridação, utilizando como recorte empírico a indústria do audiovisual, o artesanato

---

<sup>28</sup> Texto original: Por un lado, la noción de interculturalidad introduce una perspectiva dinámica de la cultura y las culturas, lo cual es muy acertado (véase Cultura). Sin esa perspectiva dinámica de la creación de cultura y la reconfiguración de identidades, los riesgos de esencialismos, etnicismos y culturalismos son grandes. En segundo lugar, la propuesta intercultural se centra en el contacto y la interacción, la mutua influencia, el sincretismo, el mestizaje cultural, esto es, en los procesos de *interacción sociocultural* cada vez más intensos y variados en el contexto de la globalización económica, política e ideológica y de la revolución tecnológica de las comunicaciones y los transportes. Finalmente, el debate sobre la interculturalidad se suma a los ya existentes sobre la *ciudadanía común y diferenciada*.

<sup>29</sup> Texto original “[...] la pauta cultural del grupo abordado es para el forasteiro, no un refugio, sino um campo de aventura; no algo que va de suyo, sino un tema cuestionable de investigación; no un instrumento que le permite desentrañar situaciones problemáticas, sino, en sí misma, una situación problemática y difícil de dominar.”

indígena e as artes plásticas, além das migrações e das mobilidades em geral. Para falar de interculturalidade, o autor questiona, entre outras coisas, a ideia de um dualismo entre globalismo e localismo, ou seja, o foco estaria na compreensão de como “podemos fazer e ser com os outros, de como encarar a heterogeneidade, a diferença e a desigualdade” (CANCLINI, 2007b, p. 28).

Isto coloca-nos diante de um cenário em que o mais importante é pensar como somos; o que somos e fazemos; o que fazemos na presença de um outro imaginado e diferente de nós; e em que medida essa alteridade e essa diversidade nos atravessa sendo o que somos e fazendo o fazemos. E é neste cenário em que o produto desses encontros interculturais escapa a essa lógica binária. Entretanto, apesar dos entrelaçamentos e negociações, existem elementos que resistem a esse processo ou não podem ser combinados. Esse é um movimento de pensar “[...] que os objetos de estudo das ciências sociais não podem ser identidades separadas, culturas desconectadas de modo relativista ou campos absolutamente autônomos” (CANCLINI, 2007a, p. 128), pois a razão de ser e existir dessas identidades e culturas se dá no contraste com o outro e a interculturalidade vai questionar justamente a prática recorrente da essencialização e de uma visão unilateral que se tem das identidades e culturas.

Apesar de as hierarquias e a distribuição desigual de poder ainda existirem, o contexto intercultural é, em muitos casos, um contexto de poderes oblíquos. Dito de outro modo, o contexto intercultural é representado como um cenário em que o poder não segue uma direção única e retilínea, levando-nos a afirmar que mesmo os indivíduos e grupos menos desprovidos de poder podem obter certas conquistas em determinados momentos desses encontros interculturais. O poder possui múltiplas fontes, às vezes embaralhadas, opacas; em outros momentos, mais claras e objetivas. A partir disso julgo que até as identidades hegemônicas, em contextos desiguais, são construídas e atravessadas pelas identidades não hegemônicas.

Observando essa obliquidade do poder e um contexto cultural e identitário hibridizado, Canclini (2006) traz a imagem do monumento *Toy and Horse*, instalado na fronteira entre Tijuana e San Diego (México-Estados Unidos) por ocasião da mostra de arte multinacional InSITE em 1994. O monumento, um cavalo de duas cabeças apontado para os dois lados da fronteira, questiona a relação entre os dois países e vai um pouco mais além, mostrando como os poderes e as fronteiras estão borradas e plásticas em determinados momentos.

Entrando no campo da interculturalidade como chave analítica e como política pública, Walsh (2005; 2012) e Fonet-Betancourt (2004; 2006; 2007) dialogam com a temática através da questão educacional e indígena na América Latina. Essas duas questões tornaram-se pauta de debate a partir dos movimentos de luta por reconhecimento e participação dos chamados povos originários de Abya Yala<sup>30</sup> em países como México, Peru e Colômbia. A luta não se dá por exclusão do outro colonizador, mas através do questionamento das estruturas de poder e por meio das práticas de relações de intercâmbio. Para Walsh (2005, p. 04, grifo da autora, tradução minha), a interculturalidade

Como conceito e prática significa “*entre culturas*”, mas não simplesmente um contato entre culturas, mas um intercâmbio que se estabelece em termos equitativos, em condições de igualdade. Além de ser uma meta a ser alcançada, a interculturalidade deveria ser entendida como um processo permanente de relação, comunicação e aprendizagem, entre pessoas, grupos, conhecimentos, valores e tradições distintas, orientada a gerar, construir e propiciar um respeito mútuo, e a um desenvolvimento pleno das capacidades dos indivíduos, acima de suas diferenças culturais e sociais.<sup>31</sup>

Para chegar a esta afirmação, a autora diferencia a interculturalidade da multiculturalidade e da pluriculturalidade. Essas últimas carregam abordagens distintas da produção da diferença e da diversidade, que refletem em políticas públicas e práticas cotidianas também diferenciadas. Não entrarei no mérito da questão por já ter comentado anteriormente a respeito do multiculturalismo e da multiculturalidade. Multi e pluri ainda escondem desigualdades que precisam ser manifestadas, mesmo que isso custe o estremecimento dos já enfraquecidos Estados Nacionais.

Walsh (2012, p. 65) chama sua perspectiva de “interculturalidade crítica” porque não parte do problema da diferença, da diversidade ou da inclusão culturalista, mas do problema na montagem das relações de poder, cujas estruturas pautam-se no colonialismo e na racialização e em sua ligação com o sistema capitalista. Isso

<sup>30</sup> “Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada, no norte da Colômbia, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e das montanhas de Darien e vive atualmente na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas)” (PORTO-GONÇALVES, 2009). Atualmente, o termo é utilizado por diversos povos indígenas para contrapor a versão colonizadora da “América” e construir uma história própria de lutas e conquistas.

<sup>31</sup> Texto original: “Como concepto y práctica, la interculturalidad significa “*entre culturas*”, pero no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales”.



significa que a construção de um contexto que permita construir pontes entre grupos diferentes, como é a interculturalidade, passa pela crítica ao padrão de racialização e à diferença construída pelo poder dominante (WALSH, 2005, p. 8; 2012, p. 65).

Neste sentido, a relação entre as culturas é fluida, conflituosa, móvel, ambivalente, dialética, contraditória. A dinâmica do “entrelugar”, nas palavras de Bhabha (2013), local onde os encontros acontecem, considera que essas relações são desiguais, mas que abrem espaços para criatividade, negociações e emergência e “desafiam a homogeneidade, o controle cultural e a hegemonia da cultura dominante<sup>32</sup>” (WALSH, 2005, p. 09). Seu grande ganho teórico está em descerrar as desigualdades, as contradições e os conflitos nas relações entre os grupos culturais distintos, na produção do conhecimento, na circulação das ideias, etc. No entanto, a interculturalidade pode ser trabalhada em três níveis, a saber: nível interpessoal (educação), conceitual e estrutural. Ao nível pessoal, ou seja, no processo educativo e formativo, a autora dedica boa parte dos seus trabalhos, lançando mão de propostas pedagógicas decoloniais e interculturais na intersecção com etnia, raça e gênero.

De maneira semelhante, Fonet-Betancourt, filósofo cubano radicado na Alemanha e dedicado às temáticas que envolvem a América Latina, versa sobre a interculturalidade numa perspectiva crítica e descolonizadora. Para ele, a interculturalidade é o processo que remete a intercâmbios entre culturas a partir da interação. Ele reconhece a diversidade não só no nível teórico mas também na *práxis* cotidiana num espaço onde se compartilha a diversidade do outro, num diálogo permanente em favor da construção de uma universalidade (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 47). Este espaço intercultural enfraquece o que é considerado próprio, mas permite um forte renascimento cultural a partir dessas interações. Sendo assim, trocam-se maneiras de pensar e agir; aprende-se a pensar e agir novamente (p. 64). O autor insiste não só numa mudança estrutural sob responsabilidade dos Estados e sociedades nacionais – que possibilite uma transição intercultural no modo de pensar a diferença e a diversidade – como aventa a necessidade de câmbios no interior do próprio saber científico e filosófico que deve reconhecer outras possibilidades quando se está em diálogo com outras culturas.

A ideia do autor, ainda que possa parecer bastante otimista, resguarda que qualquer desenvolvimento conceitual sobre interculturalidade deve considerar “uma

---

<sup>32</sup> Texto original: “la homogeneidad, el control cultural, y la hegemonía de la cultura dominante”

compreensão histórica e contextual” das culturais latino-americanas (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 15). Nesse sentido, a formação de um contexto intercultural corresponde à medida da sensibilidade que indivíduos e grupos têm em considerar suas histórias: no caso da América Latina, de exclusão e desigualdades. Sem o seu devido valor, esse contexto está destinado a transformar-se num simples movimento de tolerância e respeito de visão liberal (multicultural).

Em suma, a interculturalidade deve (isso não quer dizer que sempre vai acontecer) implicar em “diversidade e diferença, diálogo e contraste, que por sua vez envolvem em processos de abertura, falta de definição e até contradição”<sup>33</sup> (FORNET-BETANCOURT, 2006, p. 12) ou, como afirmou Walsh (2005, p. 07), “interculturalidade e identidade são inseparáveis”. Se a interculturalidade remete a construir-se com o outro, essa construção deve ser analisada na formatação das identidades, e consequentemente das alteridades e das desigualdades. Pensando as identidades como relações de poder a partir de quatro elementos – atores, normas ou regras, bens em disputas e contexto (ENNES; MARCON, 2014), a interculturalidade como contexto encaixa-se nessa discussão da construção social das identidades para permitir visualizar as irrupções nas fronteiras simbólicas, demarcadas previamente por indivíduos e grupos (BARTH, 2011).

A interculturalidade pode ser uma alternativa exitosa ao modelo “inclusão/integração/homogeneização” das políticas de acolhimento despolitizadas e naturalizadas, ou mesmo à falta dessas políticas, como no caso do Brasil. Novamente, construir-se com o outro é repensar nossos valores e práticas; é refletir sobre quem somos e quem podemos ser a partir da presença o outro, uma maneira relacional de pensar. Essa é também uma oportunidade de diminuir ou acabar com injustiças e corrigir as desigualdades.

No entanto, de que maneira é possível apreender a construção da categoria de imigrante haitiano levando em consideração o espaço da cidade e, mais especificamente, a cidade de Manaus? Enxergo na expressão das configurações ou relações de interdependência (ELIAS, 2011) uma possibilidade bastante frutífera para essa tarefa. Essas configurações não se dão unicamente por grupos que se reconhecem sob a mesma fronteira identitária. É possível que elas também sejam

---

<sup>33</sup> Texto original: “[...] diversidad y diferencia, diálogo y contraste, que suponen a su vez procesos de apertura, de indefinición e incluso de contradicción”.

imaginadas a partir de relações de intercâmbios culturais que podem ser pensados através da mobilização da interculturalidade como chave analítica. Em ambos os casos há que se compreender com as configurações de interdependências e as relações de poder aparecem nestes contextos.

### **1.3 O que é o imigrante? Reflexões críticas sobre uma categoria “natural”**

Para tentar responder à questão acima é necessário dar uma resposta primeiramente ao que não é um imigrante. Ambas as tarefas constituem um grande desafio pela amplitude da temática envolvida, além das questões sociais postas no debate. Essa é uma discussão que comumente se encaminha ao campo da “naturalidade”, ou seja, como uma questão que está posta ou colocada no mundo social. Nossa tarefa aqui também é de desconstruir essa visão de que, a fim de compreender o processo migratório, basta considerar o imigrante como todo estrangeiro trabalhador que vive fora da sua terra com objetivos e perspectivas positivas em relação à melhora de sua condição de vida. Parece-nos muito simples essa definição, mas concordamos com o fato de atender à grande parcela da vida cotidiana e à visão dos “homens comuns”, como diriam Berger e Luckmann (2003). Contudo, a sociologia tem a tarefa de compreender e problematizar as definições postas no circuito das relações sociais.

Dentro da nossa perspectiva de análise, todo objeto de estudo é uma construção do pesquisador, ou seja, isso inclui a categoria imigrante, como apontou Sayad (1998) em um importante trabalho cuja discussão passou pelo empreendimento de problematizar a definição de imigrante no contexto da migração argelina para a França na década de 1970. O sociólogo contesta a ideia de “objeto aparentemente natural e totalmente evidente” e alerta para os desdobramentos que a investigação sobre o tema suscita, tais como a constituição da imigração enquanto problema social (SAYAD, 1998, p. 56). Além disso, pesam sobre a imigração representações coletivas que, ao se constituírem como realidades de alguma maneira autônomas, submetem a imigração e o imigrante a um processo de categorização social marcada por tais representações, as quais associam essas categorias a problemas sociais (SAYAD, 1998, p. 57). De qualquer maneira, essa é uma das possibilidades de abordagem da temática.

Em primeiro lugar, um imigrante não é uma essência ou substância, algo que podemos cercar como um objeto a ser apreciado, pronto e evidente. Ora, isso não significa que não haja, no campo acadêmico ou mesmo no senso comum, definições que vão nesta direção. Na legislação brasileira, por exemplo, um imigrante é definido como uma “pessoa nacional de outro país ou apátrida que trabalha ou reside e se estabelece temporária ou definitivamente no Brasil” (BRASIL, 2017). Isso significa que a definição de imigrante é uma imposição que considera apenas a nacionalidade de alguém (ou a falta dela no caso dos apátridas) e que legalmente não seja brasileiro. Mesmo do ponto de vista legal, há inúmeras discussões nos diferentes países ao redor do mundo, incluindo o incômodo que as categorias imigrante e estrangeiro causam no campo político (SEYFERTH, 2008). Também não há consenso neste campo. O imigrante como objeto quase sempre é associado a essa definição de pessoa nacional de um país vivendo noutro país. Não significa, contudo, um ângulo inválido, mas corre-se o risco de reduzir drasticamente as possibilidades de análise da categoria.

Outra questão a ser levada em consideração é que classificar todas as pessoas nacionais de um país e residentes em outro como imigrantes de determinada nacionalidade implica numa homogeneização desse grupo, o que impossibilita a compreensão com mais afinco do processo migratório desse grupo. Truzzi (2009), quando estudou sírios e libaneses no Estado de São Paulo, registrou um momento dessa historiografia que melhor ilustra minha colocação. Quando sírios e libaneses chegaram ao Estado, no final do século XIX e princípios do século XX, muitos eram recebidos ao Brasil oficialmente como turcos. Além disso, ao dedicaram-se a uma atividade ligada ao comércio, logo a representação criada pela sociedade local também atribuía o termo turco a todos os sírios e libaneses. Essa marca, que também era pejorativa, esteve vinculada por muito tempo “aos atributos da colônia mais visíveis: a mesma língua nativa; a dedicação ao comércio; o padrão de casamento; a sociabilidade introvertida, centrada na própria colônia; e mesmo os pratos típicos tão logo incorporados à cozinha local” (TRUZZI, 2009, p. 91).

É no processo de diferenciação e reinvenção das identidades que a colônia começa a se diferenciar, tanto do adjetivo turco como no âmbito dos dois grupos – sírios e libaneses. Com esse exemplo, minha segunda reflexão sobre o questionamento inicial resume-se na seguinte afirmação: o imigrante não é uma categoria homogênea. Dentro dessa categoria há diversas camadas, sobreposições ou mesmo subcategorias que devem ser problematizadas, incluindo aqueles que não

se consideram imigrantes da mesma maneira como são classificados pelos outros. Portanto, reitero que um imigrante não é uma categoria livre de heterogeneidades e dissensos.

Em terceiro lugar, o imigrante não é somente um trabalhador. Essa é uma concepção clássica, mas que ainda se reflete nas abordagens contemporâneas da imigração por causa do forte componente econômico do processo migratório – das motivações que levam as pessoas a migrarem com a perspectiva de melhorarem suas condições de vida, o que implica numa mobilidade econômica e social. Essa definição de imigrante tem relativa força também no plano do cotidiano. Quando consideram-se os imigrantes somente como uma força de trabalho adicional, perdem-se as demais dimensões do processo migratório, inclusive negando a esses sujeitos direitos inerentes a uma plena integração como cidadãos.

Retomemos as reflexões de Sayad (1998) a esse respeito. Sua definição de imigrante está atrelada ao componente do trabalho e toda discussão perpassa pela existência do imigrante como categoria que só faz sentido diante da oferta de determinadas colocações laborais na França da década de 1970. O fato de o mercado de trabalho francês necessitar de mão de obra obtida nas ex-colônias, como a Argélia, foi o motivo principal para a aceitação desses estrangeiros na França. Mais à frente, quando a crise econômica bateu às portas do país, essa mão de obra imigrante não fez mais sentido em existir. A questão que se sucedeu foi: o que fazer com milhares de argelinos que já não serviam ao mercado francês? Eles já não eram trabalhadores e, portanto, não havia razão em continuarem sendo imigrantes. É nesse momento em que as discussões sobre a migração de retorno tornam-se mais fortes, já que seu *status* sempre foi encarado como provisório.

Para Sayad (1998), “um imigrante é essencialmente uma força de trabalho, e uma força de trabalho provisória, temporária, em trânsito” (SAYAD, 1998, p. 54). Essa foi (talvez ainda seja) uma definição reiteradamente afirmada à época da imigração argelina, ou seja, uma fórmula que precisava ser repetida do ponto de vista das políticas públicas e no plano do cotidiano. A lembrança de que o imigrante sempre será um imigrante significa dizer que “a dimensão econômica da condição do imigrante é sempre o elemento que determina todos os outros aspectos do estatuto do imigrante: um estrangeiro cuja estadia, totalmente subordinada ao trabalho, permanece provisória de direitos [...]” (SAYAD, 1998, p. 63). Nesse sentido, minha pretensão foi ampliar as análises contidas nos outros aspectos do estatuto de

imigrante de que fala o autor embora reconheça que, em sua análise, foram levadas em consideração as dimensões das representações da imigração existentes no momento em que o estudo foi realizado.

Diante desse quadro, qual seria a definição de imigrante? Em princípio, reconhecemos que a condição de imigrante carrega o fato concreto da mobilidade (real ou virtual). Entretanto, esse não é o único quadro a ser considerado para uma compreensão sociológica da temática. As outras entradas para a compreensão da categoria de imigrante dizem mais respeito às consequências da imigração do que em relação às suas causas. Como definir aqueles que estão na segunda ou terceira geração de imigrantes? Como analisar o contexto dos que ficaram, mas que continuam fazendo parte do cotidiano dos imigrantes e também se consideram imigrantes, transmigrantes ou *dyaspora* (SCHILLER; BASCH; BLANC, 1995; HANDERSON, 2015)? Do ponto de vista legal, parece-me que as possibilidades esgotam-se na definição anteriormente apresentada, mas, do ponto de vista sociológico, há muito mais a ser considerado para uma definição de imigrante.

A reflexão sobre processos identitários (ENNES; MARCON, 2014) pode ajudar a costurar uma definição sociológica. Penso que o imigrante será sempre definido como uma categoria relacional, situacional e contextual. Assim, não existe uma essência imigrante, mas uma relação construída entre um “eu” e um “outro”, sempre contrastiva, movida por disputas e mediada por normas ou regras em um determinado contexto produzido por esses atores sociais, mas que também contribuem para a produção dessas categorias enquanto relações de poder. Trata-se de uma definição que considera ter, ao modificar alguns desses elementos (atores, disputas, regras ou normas e contextos), uma resposta distinta ao que seria **um imigrante** ou quem seria **o imigrante**. Segundo Ennes e Marcon (2014, p. 287, grifo dos autores),

[...] a ideia de que os processos identitários precisam ser analisados, sobretudo, como expressão de relações de poder geradoras de estratificação, hierarquização e localização, mas também, por vezes, de transgressão social. Tal perspectiva se opõe às análises pautadas exclusivamente na identificação de atributos e elementos que caracterizariam determinados grupos e expressariam suas identidades (como gênero, cor de pele, nacionalidade, tradições culturais, entre outros). Tais atributos seriam mais bem empregados na análise social se os considerássemos como *marcadores* produzidos ou construídos através das relações sociais [...].

Portanto, pensar o imigrante como um sujeito que não possui a nacionalidade do país para o qual imigrou coloca a discussão mais no plano dos diversos

marcadores que compõem essa categoria e menos em sua definição relacional. Se pensarmos em termos de relações, a definição de imigrante terá um tratamento sociológico mais adequado já que, ainda havendo imposições de versões, como no caso dos argelinos na França, haverá a possibilidade de conhecermos, explorarmos e compreendermos as outras definições do imigrante, inclusive a dos próprios sujeitos em mobilidade.

Nesta trajetória, considero que se faz necessário desmistificar o imigrante como uma categoria natural e evidente, dando lugar a uma definição que seja problematizada a partir das relações de poder que classificam, mas que irrompam em contestações as definições impostas, prontas e aparentemente evidentes. Pensar em termos de relações é mais desafiador do que atribuir a determinada categoria uma das definições consolidadas, como são os casos do imigrante e da imigração. De maneira antecipada e de modo bastante resumido, as ações e presença das igrejas constroem a categoria de Imigrante haitiano como grupo que é objeto de ação humanitária e de ação evangelizadora, traduzindo em potenciais fiéis. Isso não significa que os próprios haitianos aceitem passivamente estas categorizações. Há sempre nos discursos a reivindicação de uma situação de não imigração ou mesmo de uma adaptação aos padrões culturais brasileiros. Novamente faço uso das palavras de Schutz (2004): quando o recém chegado passa a não questionar os padrões culturais locais, significa que ele os enxerga como refúgio e proteção; neste sentido, ele deixa e sente que já não é um estranho.

## CAPÍTULO II – MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS NO BRASIL E O FLUXO MIGRATÓRIO HAITIANO

*“O Haiti é aqui  
O Haiti não é aqui”  
(Caetano Veloso)*

O objetivo deste capítulo é apresentar um panorama das migrações como objeto de estudo nas ciências humanas e sociais através de uma revisão de literatura de parte do que foi produzido até o momento. Justifica-se a escrita pela necessidade de explorar os estudos migratórios no mundo e no Brasil, cuja produção é bastante significativa nos Estados Unidos e Europa e em menor quantidade no Brasil, motivada, entre outros fatores, pela dimensão numérica e pela importância política que o fenômeno alcança nesses dois espaços geográficos. Além disso, minha pretensão é de alcançar o objetivo de construir uma história social dos fluxos migratórios haitianos para o Brasil, em especial à região norte e à cidade de Manaus.

Em primeiro lugar, discorro sobre o significado da transição entre as migrações históricas, os estudos clássicos e as migrações contemporâneas com suas abordagens transversais nas ciências sociais no Brasil. Quantitativamente os números atuais da migração para o Brasil são mais modestos do que os registrados na segunda metade do século XIX e início do século XX, mas a diversidade dos fluxos e motivações apresentam traços distintos dos primeiros fluxos. Isso refletiu-se no modo como as ciências sociais têm abordado a temática, incluindo outros componentes analíticos que vão para além das vertentes econômicas.

No segundo momento, minha proposta foi abordar as migrações internacionais num plano global, com o objetivo de dimensionar os fluxos e mobilidades ao redor do “mundo globalizado”. Após esse panorama mais geral, optei por contextualizar a questão da imigração contemporânea no Brasil, pois a preocupação esteve centrada em destacar os novos e múltiplos fluxos migratórios para o país em vez de realizar uma digressão histórica mais profunda embora concordemos com que a discussão sobre as migrações em massa para o Brasil e o “fazer a América” sejam importantes quando se realizam estudos comparativos (FAUSTO et al., 2000).

A diáspora haitiana foi trabalhada no quarto tópico deste capítulo, também com o objetivo de entender as trajetórias migratórias dos haitianos, mais especificamente entre a metade do século passado e os primeiros anos do nosso século. Com seus



214 anos de independência, o Haiti ocupa a posição ocidental da ilha Hispaniola e foi palco de muitas lutas pela libertação em relação a colonização francesa e, após a independência, com lutas internas e ocupações estrangeiras. Em paralelo a esse contexto histórico belicoso, abordo a migração haitiana para o mundo e localizo os principais fluxos atuais.

O tópico seguinte é um desdobramento do anterior, mas com atenção especial ao fluxo migratório haitiano para o Brasil a partir do ano de 2010 e da tragédia que vitimou milhares de pessoas, principalmente na capital Porto Príncipe. Como veremos, o terremoto não foi a única causa da corrente migratória atual que se sucedeu naquele ano. As condições para mobilidade já estavam em gestação em muitos casos, embora não tivessem o Brasil e a América do Sul como destino final para a maioria dos imigrantes.

Por fim, discorri acerca da migração haitiana para Manaus, das mobilidades e circularidades que configuram esse fluxo. Como primeira porta de entrada dos haitianos no Brasil, a região norte configura-se como lugar de passagem mas também como lugar de permanência, levando em consideração que muitos imigrantes já se estabeleceram econômica e afetivamente na cidade. Além da bibliografia consultada, utilizei parte dos dados obtidos no trabalho de campo já realizado.

## **2.1 Das migrações históricas às migrações contemporâneas: um olhar atento para a transição em direção às transversalidades**

Considero históricas as migrações que ocorreram na América durante o século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Os fluxos predominantes nesse período foram de europeus em direção ao continente americano, buscando fugir das crises econômicas que, em muitos casos, provocou até a escassez de alimentos, além dos conflitos bélicos, como no caso das grandes guerras mundiais. Ainda no século XIX, a alternativa à libertação da escravidão e a falta de “braços na lavoura” encontrada pelos grandes proprietários de terra foi a importação de mão de obra imigrante de países como Itália, Alemanha e Espanha. O pico dos desembarques no Brasil aconteceu no ano de 1891, com pouco mais de 215 mil imigrantes que aportaram no país, quase imediatamente após a abolição da escravatura (IBGE, 2000). Evidentemente que a introdução do elemento estrangeiro, principalmente na lavoura brasileira, também era uma medida de povoamento das terras ainda não habitadas e

não passou sem uma grande discussão entre senhores de terra e os governos imperial e republicano (LAZZARI, 1980). Houve ainda uma preferência por determinadas nacionalidades pela preocupação com o branqueamento da população e de imigrantes rurais – de europeus já familiarizados com as técnicas agrícolas. Asiáticos e africanos foram excluídos dos principais movimentos para trazer imigrantes ou apareceram apenas em iniciativas pontuais.

Essas migrações chamadas de históricas também estavam cercadas pelo debate assimilacionista no plano político e no campo científico, como demonstrou Seyferth (2004) em sua revisão bibliográfica sobre a contribuição das ciências sociais para o debate acerca da imigração no Brasil. Segundo a autora, “o ideário assimilacionista, mais do que o conceito sociológico de assimilação, teve repercussão na política migratória e, no Estado Novo, influenciou os rumos da campanha de nacionalização” (SEYFERTH, 2004, p. 8). Ao lado da assimilação e aculturação estava também o foco da ideia de imigrante trabalhador, que direcionou muitos debates no que diz respeito à entrada, à permanência e à reprodução social dos imigrantes no Brasil. É possível fazer até um paralelo quanto à associação entre imigrante e trabalhador, baseando-se nos retratos de Sayad (1998) e das reflexões de Martins (1973) sobre a imigração e a crise do Brasil agrário. A grande discussão, inclusive levando a outras perspectivas como etnia e etnicidade, estava centrada na questão do imigrante enquanto força de trabalho que atendia às necessidades de mão de obra da lavoura brasileira. Certamente essa discussão estava alinhada ao contexto em que o país vivia à época, em que a preocupação com o estrangeiro e o imigrante enquanto elemento externo associava-se à construção da ideia de nação brasileira.

Segundo Ennes (2016), a maneira de lidar com a diferença e a diversidade cultural no período das migrações históricas se deu de três maneiras: pela assimilação, como já comentamos, pela contenção ou pelo confinamento – o casos dos campos de concentração – e pela eliminação física do elemento estrangeiro – o mais extremo. É também nesse momento em que várias leis de cotas para imigrantes foram promulgadas, como nos Estados Unidos (*Emergency Immigration Restriction Act* de 1921 e o *Immigration Act* de 1924) e no Brasil (Decreto 24.215/1934), com objetivo de limitar e controlar a entrada dos imigrantes nesses países, além de deixar explícito quem era bem-vindo e quem não serviria para o mercado de trabalho nacional (LESSER, 2001; SILVA, 2013; GERALDO, 2009). Essa negação da diferença e da diversidade era resultado de uma política em que a identidade centrada no

homem branco, heterossexual e proprietário hierarquizava raças e etnias distintas em prol de uma homogeneização cultural, além da manutenção de seus domínios e privilégios sociais.

Considero que a condição para transição entre as migrações históricas e as migrações contemporâneas se dê no reconhecimento do direito à diferença e à diversidade no pós Segunda Guerra Mundial. Isso, ao lado das transformações econômicas do mundo capitalista, a capacidade dos sujeitos de organizarem-se e reivindicarem suas identidades fragmentadas, dando visibilidade cada vez maior às suas lutas, proporcionou um amplo espectro de possibilidades identitárias (ENNES, 2016; HALL, 2003). Como afirma Ennes (2016, p. 226),

É nesse contexto que a diferença passa a ser reivindicada como um direito, um direito muitas vezes positivado sob a forma de lei e conquistado, sobretudo, pelos movimentos sociais. A produção do outro, da alteridade, deixa, assim, de ter forte identificação com a desigualdade e a inferioridade tal como existiam no início do século XX.

É no contexto de identidade e alteridade como direito e não como desigualdade que alguns dos fluxos migratórios foram reavivados. Do Japão em direção às Américas; já outros iniciaram-se, como foi o caso das descolonizações africanas e asiáticas, que levaram muitos imigrantes em direção às antigas metrópoles (ENNES, 2016). Nesse quadro, a multidirecionalidade predominou na configuração dos fluxos do pós-guerra, aliada também às mudanças tecnológicas no campo dos transportes e das comunicações, e do enfraquecimento dos Estados nacionais como fonte hegemônica de identidade. A imigração tornou-se um vetor de questionamentos cada vez mais evidente do que é próprio, natural e original em termos de identidade nacional e culturas locais.

A circulação cada vez mais rápida de capitais, informações, bens e pessoas contribuiu para dar visibilidade às questões migratórias e identitárias no sentido de permitir de maneira mais intensa encontros e contatos de diversos grupos que produzem identidades e alteridades, fazendo pulular os debates acerca dessas questões no cotidiano e nos âmbitos acadêmico, no plano político, e no cotidiano. Esses só são alguns motivos para uma reconfiguração do debate em torno da imigração contemporânea, muito embora o tema do trabalho continue associado ao processo migratório, principalmente quando a migração tem forte motivação laboral, como no caso dos haitianos direcionados ao Brasil (SILVA, 2016).

Com efeito, muitos estudos têm posto em evidência questões diversas: gênero; sexualidade; religião e religiosidade; direitos humanos e legislação; securitização da migração; estética e mudanças corporais; mídia, comunicação e migração; negócios e migração; redes sociais; transnacionalismo imigrante; e tantos outros temas, cujos princípios norteadores estão mais ligados às consequências da migração do que a suas causas propriamente ditas. As discussões teóricas sobre as origens dos fluxos migratórios continuam sendo objeto de análise de tantos outros pesquisadores, incluindo demógrafos, geógrafos, sociólogos, antropólogos e historiadores (LUSSI, 2015). Entretanto, isso não significa dizer que as questões evidenciadas recentemente não apareciam nas migrações históricas; ao meu ver, isso configurou-se como uma ênfase um pouco maior, dando origem a estudos mais aprofundados sobre cada temática, diluindo cada vez mais o peso da questão econômica, embora presente.

Nessa transição, uma das abordagens transversais que se pode destacar é o cruzamento entre gênero e migração. É interessante sublinhar, por exemplo, como as mulheres ganharam destaque no que concerne à gestão e à operacionalização do processo migratório, deixando de serem acompanhantes dos esposos e da família para tornarem-se protagonistas das etapas da migração. Segundo Assis (2007, p. 746),

O aumento dos deslocamentos populacionais que ocorreram a partir da década de 1950 é caracterizado por uma maior diversidade étnica, de classe e de gênero, assim como pelas múltiplas relações que os imigrantes estabelecem entre a sociedade de destino e a de origem dos fluxos [...] O aumento da participação das mulheres nos fluxos migratórios internacionais é outra característica que tem colocado questões significativas para as teorias sobre migrações.

Esse aumento da participação de mulheres nos fluxos migratórios contemporâneos é caracterizado também por migrações predominantemente femininas, as quais têm ocupado, em muitos casos, o lugar do homem como responsáveis pelas remessas financeiras sustentadoras da família em sua terra natal. Destaca-se a imigração filipina, que, em países como Singapura, Japão e Itália, é composta por maioria feminina (ASIS, 2006). A exportação maciça de trabalhadoras filipinas abriu caminho para outras discussões, tais como o tráfico, a exploração sexual e a escravidão moderna disfarçada em empregos relacionados a trabalhos domésticos (LOCATELLI, 2017).

Em outra frente, encontrei pesquisas que questionam o tripé “mulher, imigrante e trabalhadora” a partir do protagonismo empresarial que as mulheres assumiram nos

contextos sociais de imigração (CAVALCANTI, 2006). Salienta-se que as mulheres com mais tempo de imigração e as com nível educacional exigido mais elevado partem para as atividades empresariais, destoando dos setores de trabalho considerados “comuns” a essas imigrantes, como o trabalho doméstico e as tarefas com menor exigência educacional, demonstra o referido autor. Essas duas dinâmicas da migração feminina são parte de um amplo leque de destaques que se tem dado à questão nos estudos migratórios contemporâneos e seus cruzamentos entre gênero e migração.

Destaco ainda a abordagem transversal entre migração, mídia e comunicação, a qual tem sido realizada na esteira do desenvolvimento das tecnologias da informação e comunicação. Algumas frentes podem ser problematizadas. A primeira é o papel da mídia imigrante na produção das identidades no âmbito da sociedade de imigração (DIAS, 2010). A outra sublinha o papel dos meios de comunicação de massa na produção da diversidade, que impactam nas relações interétnicas (imigrantes e sociedade local) e nas políticas nos países de imigração (KOSNICK, 2014). Em terceiro lugar, tem-se estudado como o uso das mídias sociais de uma maneira geral (Whatsapp, Facebook, Twitter, Blog, Youtube, etc.) não só se apresentam como um novo canal de comunicação entre os imigrantes, mas transformam as redes e facilitam a migração (DEKKER; ENGBERSEN, 2012). É importante ressaltar que, ainda nos primeiros estudos sobre imigração, os canais de comunicação já estavam presentes na discussão, como bem exploraram Thomas e Znaniecki (2004) ao estudarem a imigração polonesa para os Estados Unidos e tendo tomado como fonte de dados as cartas que os imigrantes enviavam e recebiam.

Em tempos de Estados Nacionais enfraquecidos – mas não abolidos – como referentes identitários; em tempos de liberdades “no sentido da desvinculação dos marcadores e filiações identitárias unívocas ligados à idade, gênero, nacionalidade e etnia, tal como existentes no período anterior” (ENNES, 2016, p. 228), é possível pensar em interfaces quase nada ou pouquíssimo abordadas, como no cruzamento entre consumo, estética corporal e migração. Ennes e Ramos (2017) refletem sobre o significado das cirurgias estéticas – nomeadas cirurgias estéticas étnicas – no contexto da interculturalidade e do consumo e suas imbricações com as migrações internacionais contemporâneas. Tendo como recorte empírico as migrações para Portugal e Espanha, os autores apontam para uma ambivalência das práticas de modificações corporais, ou seja, ao mesmo tempo em que a diferença é reivindicada, alguns traços físicos étnicos apontados como exagerados procuram ser apagados ou

abrandados. Essa interface entre consumo, estética corporal e migração apresenta-se como mais uma possibilidade de abordagem transversal das migrações contemporâneas.

As pesquisas recortadas a partir da religião também merecem destaque no âmbito do que chamo de transição de abordagens da migração dentro dos estudos migratórios. Penso que a religião pode ser a causa dos fluxos migratórios ou adicionada ao debate a partir das consequências que as práticas religiosas no processo migratório ensejam. Em outras palavras, ela pode conduzir os fluxos: é o caso da migração por perseguição religiosa, ou da migração transnacional religiosa, que incentiva a saída e auxilia na chegada e na permanência do imigrante através das igrejas e organizações religiosas. Por outro lado, a religião pode seguir o fluxo migratório no sentido de territorializar práticas e constituir espaços religiosos em processos migratórios. Nas migrações do primeiro caso a religião serve de fundamento para perseguição e expulsão de grupos hierarquicamente inferiores no contexto político e religioso de determinada região ou país. Um exemplo disso é a expulsão de muçulmanos rohingyas de Mianmar para Bangladesh, perseguidos pela maioria budista do país (COSTA, 2017). Além desse exemplo, as redes migratórias religiosas formadas com a instalação de grupos religiosos em migração podem viabilizar as condições necessárias para a migração dos seus filiados ou potenciais filiados. No segundo caso, o foco está na compreensão da constituição das práticas religiosas carregadas pelos migrantes na conversão a outras religiões, no surgimento de religiosidades múltiplas, sincretismos ou, ainda, uma produção intercultural da religião (PEREIRA, 2016; GAUDIOSO; SOARES, 2010). A interseção com a questão religiosa pode atrair outras temáticas, tais como a questão dos direitos humanos e a produção da diversidade cultural a partir da integração multi ou intercultural do imigrante na sociedade de destino.

Em vista do que foi apresentado, reitero que as migrações históricas são também chamadas de migrações em massa, principalmente da Europa para a América nos séculos XIX e início do XX, e tiveram a busca de melhores condições de vida motivação primária, mas associada ao suprimento da mão de obra em privação, como foi o caso brasileiro após a abolição da escravidão. Os estudos migratórios por vezes tinham foco nas questões do trabalho, da aculturação e da assimilação dos imigrantes. Após a Segunda Guerra, com o aumento da multidirecionalidade dos fluxos e da diversidade dos grupos imigrantes, incluindo a feminização da migração

em alguns casos, além da promoção da diferença e da diversidade como direito, houve, ao invés de negar a existência anterior de muitas das questões colocadas na atualidade, uma transição dos estudos migratórios no sentido de dar mais destaque às abordagens transversais entre migração e gênero, migração, mídia e comunicação, consumo, estética, corporal e migração, migração e religião etc.

## **2.2 Panorama das migrações internacionais no mundo globalizado**

De acordo com Ianni (2013), a globalização é objeto de estudo de vários autores. Contudo, a expressão “mundo globalizado” não deixa de ser alvo de críticas (CHESNAIS, 1996; CANCLINI, 2007a; 2007b). Uma das críticas aponta que a globalização engendra relações econômicas, culturais e políticas fluídas e flexíveis para promover com mais velocidade a circulação de bens e capitais e impede, limita ou seleciona a mobilidade das pessoas. Como o consumo está em evidência nos debates acadêmicos, ambientais e no sistema capitalista contemporâneo, um breve exemplo serve para justificar a crítica ao termo globalização. Canclini (2007b), quando escreveu sobre a exibição de filmes nas salas de cinema no México, afirmou que a globalização cinematográfica materializou-se na diminuição de espaço para os filmes mexicanos nas salas de cinema do país, crescentemente dando lugar à produção hollywoodiana. Isso significa que, ao contrário de o resultado da globalização ser a multiplicação de produções audiovisuais originadas em diversas partes do mundo, tem-se um avanço da americanização dos cinemas mexicanos. Nas palavras do autor,

É muito limitada a possibilidade de garantir condições de exibição igualitárias para o cinema nacional quando capitais norte-americanos, e em menor medida canadenses e australianos, se apropriam da distribuição, das salas, da venda e do aluguel de vídeos e da propaganda televisiva (CANCLINI, 2007b, p. 147).

A globalização como homogeneização econômica, política e cultural sobrepõe-se à prometida livre circulação de bens, ideias e pessoas de maneira mais rápida e heterogênea. Isso levou autores como o antropólogo argentino à elaboração de críticas ao processo globalizador por seu engessamento das análises dos intercâmbios culturais e migratórios (CANCLINI, 2007b, p. 140). Concernente aos fluxos migratórios, os Estados Nacionais estão mais propensos à globalização dos mercados e capitais do que à migração e à integração, selecionando quem pode e quem não pode migrar. Portanto, em relação às migrações, parece-me que o

movimento deveria chamar-se desglobalização, já que o fechamento das fronteiras, a securitização da migração e a implementação de legislações nacionais mais restritivas reiteram um movimento de fechamento no lugar de abertura e fluidez.

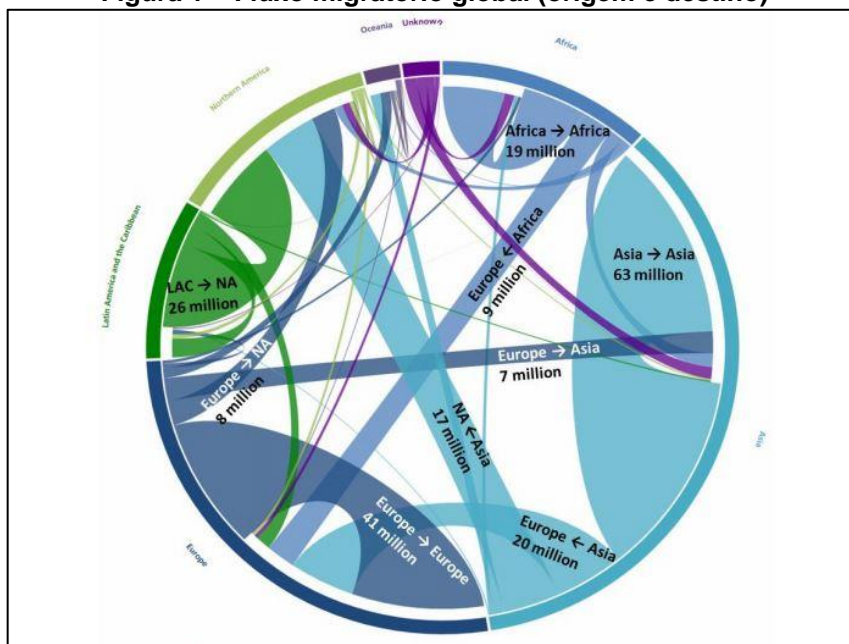
Considerando as migrações modernas, podemos destacar três fases. A primeira se deu a partir das migrações em massa da Europa no século XIX e nas primeiras décadas do século XX, sobretudo de imigrantes que fugiram da fome e, posteriormente, das guerras. Na segunda fase, as migrações ocorreram a partir dos processos de descolonização, o que levou muitos contingentes das ex-colônias para as ex-metrópoles. A terceira e última fase dá-se com as “diásporas e redistribuição global de recursos vivos” e multidirecionais, às quais os caminhos são abertos e reabertos indefinidamente (BAUMAN, 2013, p. 27). Nessa última fase, nenhum país ou região é exclusivamente de imigração ou emigração:

A migração atual difere das fases anteriores na equidade dos muitos caminhos possíveis – e no fato de que quase nenhum país é hoje exclusivamente um lugar de imigração ou de emigração. Não mais determinados de forma inequívoca pela herança do passado imperial/colonial, os caminhos da migração são abertos e reabertos *ad hoc* (BAUMAN, 2013, p. 27).

Contudo, semelhantemente à era das migrações em massa do século XIX e primeiras décadas do século XX, continuamos a ver grandes contingentes de pessoas em movimento de igual modo nos últimos trinta anos. Dados da ONU apontam um crescimento de 60% no número de migrantes internacionais entre 1990 e 2015. Isso corresponde a um aumento de 152.6 para 243.7 milhões de pessoas vivendo fora do seu lugar de origem, vivendo 61% em regiões desenvolvidas e 39% em regiões em desenvolvimento (ONU, 2015) deste último valor. Fazendo-se uma comparação em relação ao período das chamadas grandes migrações antes da Primeira Guerra Mundial, pode-se concluir que os números continuam expressivos, sendo possível uma aproximação entre eles (CASTLES; MILLER, 2004, p. 15). Esse número não contabiliza os migrantes indocumentados: assim, a realidade da migração global pode ser muito maior que os atuais 243 milhões (Figura 1).



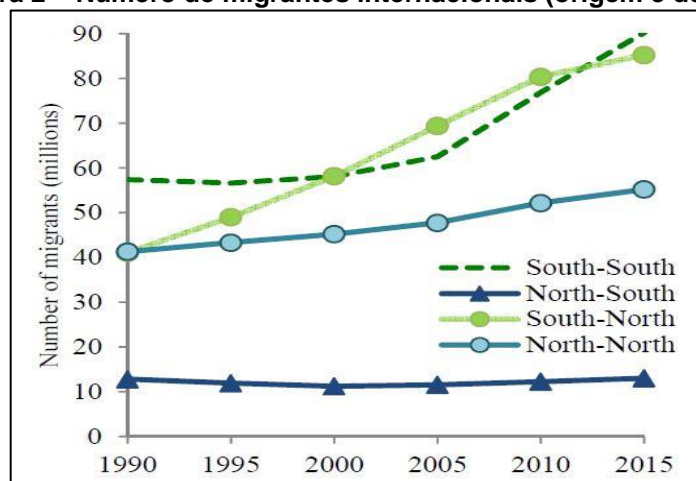
**Figura 1 – Fluxo migratório global (origem e destino)**



Fonte: DESA/ONU, 2017.

Se, em termos numéricos, tem-se uma aproximação entre passado e presente, observam-se algumas alterações com relação à origem e ao destino dos fluxos. Uma das principais diferenças está na mudança da direção dos fluxos. No século XIX e na primeira metade do XX, há um fluxo expressivo da Europa para América e Oceania e, na segunda metade do século passado, movimentos significativos em direção ao norte global a partir dos processos de descolonização e das crises econômicas no sul subdesenvolvido. Atualmente, existe uma maior multidirecionalidade dos fluxos, com predominância dos fluxos sul-norte e sul-sul, como pode ser observado na Figura 2:

**Figura 2 – Número de migrantes internacionais (origem e destino)**



Fonte: DESA/ONU, 2015.

Os dados mostram que houve um salto de pouco menos de 60 para 90 milhões de imigrantes que se deslocaram na direção sul-sul em 25 anos, um acréscimo de mais de 50% do *stock* da década de 1990. Destaco as migrações no interior do continente asiático, que se apresentam como um fenômeno em larga escala e de grande importância econômica e social. Em 2015, 59 milhões de pessoas nascidas naquele continente estavam vivendo em outro país da região, fazendo da Ásia um grande corredor migratório com um incremento anual de 1,6 milhão de imigrantes entre 2010 e 2015 (ONU, 2015, p. 03)

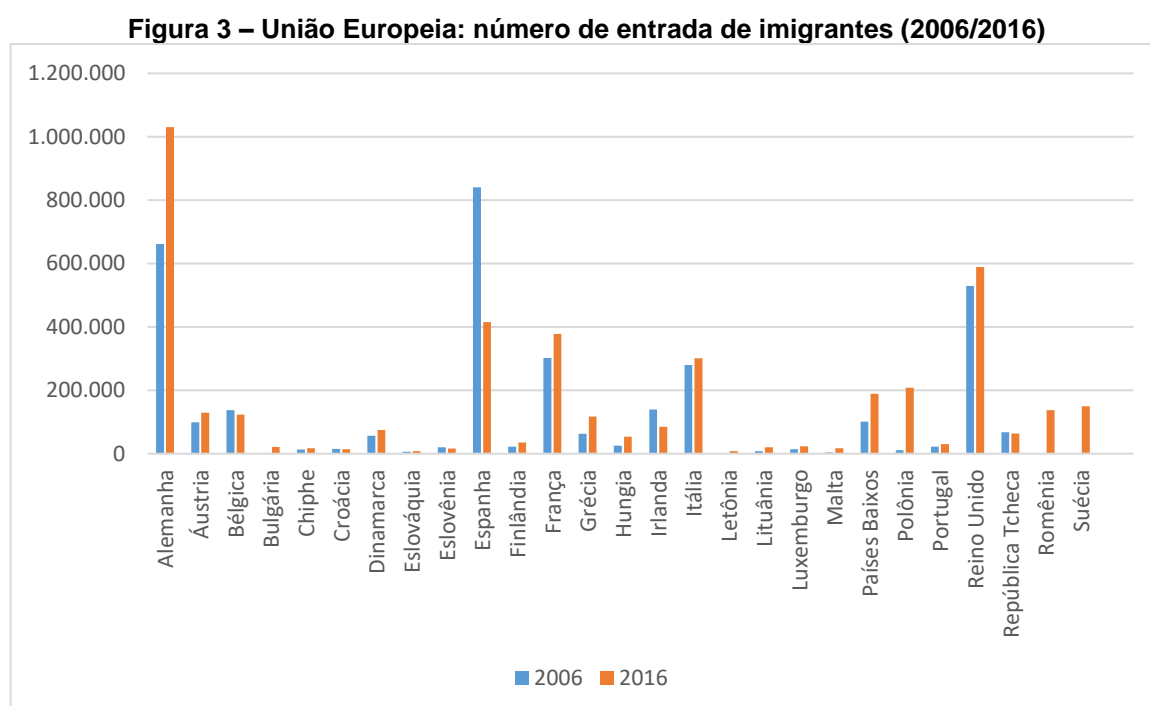
Na Europa, a crise migratória ganhou destaque nos últimos anos a partir dos conflitos internos na Síria, que expulsaram milhares de pessoas de suas casas. Aquelas que tiveram condições físicas e financeiras caminharam em direção à Europa, mas uma parte dos sírios ficou restrita aos campos de refugiados na Turquia, no Líbano e na Jordânia. Somam-se à emergência síria, como é chamada pela ACNUR (Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados), outros fluxos que não cessaram mesmo com intensos controles de fronteira; este é o caso das rotas da “África Ocidental”, com imigrantes vindos de Marrocos, Senegal, Níger, Nigéria e Mali; já a rota do “Mediterrâneo Central”, a mais expressiva e onde está localizada a famosa ilha de Lampedusa, foi responsável pelo fluxo de quase 120 mil imigrantes (FRONTEX, 2018).

A migração interna, além dos fluxos de América Latina e Ásia em direção à Europa, também registra números significativos. Em Portugal, por exemplo, brasileiros, cabo-verdianos, ucranianos, romenos e chineses ocupam as primeiras posições no *ranking* das dez nacionalidades mais representativas. Os brasileiros correspondem a 20,3% dos imigrantes no país enquanto a entrada de italianos registrou um aumento de 51,6% entre 2016 e 2017 (SEF, 2017). Na Espanha, com 4,5 milhões de imigrantes – 9,5% da população – os romenos, marroquinos, britânicos, italianos, chineses e equatorianos são as nacionalidades predominantes respectivamente (INE, 2017) e desde 2009 o saldo migratório estava negativo, ou seja, saíram mais pessoas do que entraram. Chegaram ao país ibérico Espanha 354.461 pessoas e saíram outras 241.795, resultando num saldo migratório positivo de 89.126 pessoas (INE, 2017).

Dados de 2015 apontam para a entrada de 2,7 milhões de imigrantes provenientes de países terceiros, ou seja, não membros da União Europeia

(EUROSTAT, 2015). Por conta desses altos números que incluem imigrantes de origem árabe, latina e africana, as manifestações xenofóbicas e as campanhas políticas anti-imigração de extrema direita têm crescido com relativa força, incluindo vitórias expressivas, como foi o caso da eleição parlamentar na Alemanha (AGÊNCIA LUSA, 2018; CARBAJOSA, 2017).

O número de entrada de imigrantes continua expressivo mesmo em meio aos discursos políticos de ódio e à constante procura por um bode expiatório materializado na imigração que responda pelos problemas políticos e econômicos enfrentados por alguns países europeus. A Figura 03 mostra que, no interstício de 10 anos, mais de 2/3 dos países membros aumentou sua taxa anual de entrada de imigrantes. Destaca-se a Alemanha como principal destino europeu de imigrantes e refugiados nos últimos anos com pouco mais de 1 milhão de entradas registradas no ano anterior. Prestes a sair do bloco europeu, o Reino Unido contribuiu com uma parcela significativa para o número total de entradas, mantendo uma média de 500 mil pessoas no intervalo de tempo observado.



Fonte: Eurostat, 2017.

No continente americano as migrações mais expressivas são provenientes da Ásia (17 milhões), da Europa (8 milhões) e das migrações regionais entre América Latina e América do Norte (26 milhões) (ONU, 2015). Entre 2010 e 2015, o quadro

geral mostra um aumento significativo da imigração para Estados Unidos, Costa Rica, Chile, Argentina, Equador, Panamá e Paraguai. Em países como Canadá, Brasil, República Dominicana, México e El Salvador, a porcentagem de imigrantes em relação à população manteve-se estável. Por fim, Barbados registou um dos maiores recuos dessa taxa (OEA, 2017).

A migração para a maioria dos países americanos continua sendo um fenômeno intrarregional, ou seja, os fluxos são de/para os países do próprio continente. Algumas exceções podem ser apresentadas: Estados Unidos e Canadá, onde a imigração asiática tem crescido significativamente. Nos três países mais populosos da América Latina – Brasil, México e Colômbia –, entre 15 e 20% dos imigrantes têm origem asiática; no terceiro caso e mais significativo, a Jamaica, a percentual de imigrantes asiáticos no conjunto total corresponde a mais de 40 (OEA, 2017). Por outro lado, na Argentina, no Chile e na Costa Rica, a imigração intrarregional corresponde a 90%. Essa alta taxa está relacionada aos níveis socioeconômicos superiores aos de seus vizinhos, o que constitui um fator de atração (OEA, 2017).

Ainda é possível mencionar as chamadas migrações de fuga motivadas por conflitos armados, crises políticas e socioeconômicas, além de fatores ambientais, que deslocam significativos contingentes populacionais na América Latina. É o caso dos colombianos que migraram para vários países do continente, inclusive ao Brasil; dos haitianos após o terremoto de 2010; e, mais recentemente, dos venezuelanos, cujo país enfrenta uma grave crise política e econômica. Somente em 2017 a migração intrarregional venezuelana foi equivalente a 1,3 milhão de pessoas (OIM, 2018).

Em vista ao panorama das migrações traçado nas linhas precedentes, destacando-se a multidirecionalidade e os fluxos intensos – a despeito de algumas políticas migratórias restritivas –, a oferta comunicativa e de locomoção permite a execução do projeto migratório com mais rapidez que no passado. Assim, evidencia-se outro aspecto das migrações, o que alguns autores chamam de transnacionalismo migratório. Nessa abordagem, o migrante transnacional é aquele cujo cotidiano perpassa por múltiplas conexões e cujas identidades são demarcadas em mais de um Estado-nação, sendo suas raízes presentes em mais de uma sociedade (SHILLER, BASCH; BLANK, 1995). Tendo como base esses múltiplos pertencimentos (origem e destino), que incluem a participação política múltipla, e o financiamento de projetos nas comunidades de origem, é possível ser transnacional sem sair de seu lugar de

origem já que cada vez mais os pertencimentos dão lugar às redes de conexão, fazendo com que estar aqui e lá misturem-se processualmente: origem e destino fazem parte do mesmo processo (LEVITT, 2007; BAUMAN, 2013). Os sucessivos cruzamentos geográficos, culturais e políticos dão forma circular às migrações internacionais contemporâneas (TARRIUS, 1993).

### **2.3. A imigração contemporânea no Brasil**

O Brasil tem sido frequentemente apontado como um dos destinos mais procurados por imigrantes de várias partes do mundo, como europeus e latino-americanos, além de haitianos e, mais recentemente, algumas nacionalidades africanas, asiáticas e do Oriente Médio – principalmente chineses, senegaleses, bengalis, paquistaneses, sírios, haitianos e venezuelanos (GOES, 2013). No *ranking* das dez nacionalidades mais representativas, os portugueses aparecem em primeiro lugar, acompanhados por representantes da Europa, da Ásia e do próprio continente americano (UEBEL, 2015). Numericamente, há uma diferença muito grande em relação às migrações históricas. Passou-se dos milhões de imigrantes para uma taxa inferior a 1% no conjunto total da população. Apesar dessa diferença significativa, o Brasil atravessa um novo ciclo migratório desde os anos oitenta do século atual, período que será objeto de análise das próximas linhas.

A década de 1980, também chamada de “década perdida”, foi um período de interrupção do crescimento econômico, inflação elevada e desemprego crescente, provocando um grande excedente de mão de obra em muitos países da América Latina (CEPAL, 1990). No Brasil, é nesse período em que se registra uma emigração significativa de brasileiros em direção aos Estados Unidos e à Europa, movimento que continuou nos anos seguintes. Em 1996, era 1.4 milhão, chegando-se a 2 milhões no ano 2000 (PATARRA, 2005). Ao lado da saída de brasileiros, a entrada de imigrantes também foi retomada ainda que de maneira mais tímida. Segundo Patarra (2005, p. 28),

Os países de nascimento desse contingente que passou a residir no Brasil nessas décadas estiveram concentrados no Mercosul Ampliado, respondendo por cerca de 40% dos imigrantes internacionais, seguidos dos imigrantes da Europa (mais de 20%), Ásia (12,5%) e América do Norte (9,1%). Essas evidências indicam, por um lado, que o país aumentou sua inserção nas migrações do Mercosul; por outro, houve uma relativa retomada das migrações de ultramar, com fluxos de Europa e Ásia.

Ressalte-se ainda que a imigração internacional norte-americana recente está relacionada à alocação temporária de mão-de-obra qualificada.

Alguns países do Mercosul Ampliado, como Colômbia, Peru e Bolívia (em processo de adesão), são responsáveis por importantes fluxos desde os anos 1980. Os conflitos entre governo e guerrilhas armadas no Peru e na Colômbia provocaram a dispersão de muitos imigrantes pela região, incluindo o Brasil. Já a imigração boliviana para São Paulo é muito representativa no contexto da cidade, embora seja marcada pela indocumentação e pela discriminação (SILVA, 2006). Em busca de um *El Dorado*, os bolivianos emigraram para trabalharem principalmente nas oficinas de confecção de roupa, muitas vezes num processo de aliciamento pelos próprios compatriotas, que assumiam a figura de atravessadores. A rota para São Paulo – estado que mais recebeu bolivianos – começava por Santa Cruz de la Sierra, passava por Foz do Iguaçu até chegarem à cidade almejada (SILVA, 2006). Conforme o tempo passou e a face definitiva do processo migratório emergiu, o esforço de muitos bolivianos era empreendido para tornarem-se donos dos seus próximos negócios, aliviando a exploração que sofriam dos patrões nas oficinas de costura. Para ilustrar a dimensão da imigração boliviana no Brasil, a última anistia dada pelo governo brasileiro em 2009 contou com mais de 40% de bolivianos do total de aproximadamente 41 mil estrangeiros na lista anistiados (MILESI; ANDRADE, 2010).

A chegada mais intensa de peruanos ao Brasil também data dos anos 1980. Com problemas econômicos similares aos outros países latino-americanos o Peru contou ainda com a questão da violência dos grupos armados, tal como na Colômbia (SILVA, 2008). No período entre 1990 e 1999 a população peruana alcançou níveis próximos a 50 mil imigrantes vivendo no país (BAENINGER, PERES, DEMÉTRIO, 2014). Uma parte desses imigrantes encaminhou-se para o estado de São Paulo através das redes constituídas pela experiência dos imigrantes veteranos, além da união com os bolivianos no trabalho das oficinas de costura (SILVA, 1997). É oportuno apontar que a imigração peruana passou muito tempo quase invisível na mídia e no debate público, talvez pela opacidade em relação ao “outro” peruano através da classificação em outra nacionalidade ou da falta de interesse dos agentes políticos em discutir os temas migratórios que os envolviam.

Com a agudização da crise social, política e econômica na Venezuela, registra-se desde 2015 o aumento do fluxo migratório para o Brasil. Classificados como refugiados, os venezuelanos deixam o país com a esperança de suprirem as

necessidades mais básicas, sobretudo de alimentação e medicamentos, embora os de condições física e financeira melhores utilizem o Brasil como corredor migratório e sigam para Chile, Argentina e Uruguai. O número de pedidos de refúgio em 2017 chegou próximo a 18 mil (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2017), mas somente 18 venezuelanos foram reconhecidos como refugiados pelo Comitê Nacional para Refugiados – CONARE – até o presente momento porque a legislação brasileira só considera refugiado aqueles que demonstrarem fundados temores de perseguição política e religiosa. Paralelamente, os imigrantes nacionais de países fronteiriços foram beneficiados com um visto de residência temporária válido por dois anos através da Resolução n. 126/2017 do Conselho Nacional de Imigração (CNIg), que, em tese, facilita a entrada e a permanência dos venezuelanos em território nacional.

O recente fluxo migratório de venezuelanos para o Brasil pode ser temporário ou permanente, mas tem exigido dos agentes públicos uma resposta rápida diante das centenas de imigrantes no estado de Roraima em espera por uma ação mais efetiva. Uma das ações implementadas pelo Gabinete de Crise da Presidência foi a interiorização desses imigrantes, ou seja, a transferência voluntária para outros estados, entre eles Amazonas (que já recebia imigrantes a partir de iniciativas individuais), São Paulo, Mato Grosso, Pernambuco e Paraíba (ACNUR, 2018). Um dos entraves à efetiva assistência a essa população é a falta de uma política migratória nacional que delimite as bases norteadoras para que agentes públicos e sociedade civil possam contribuir na gestão de fluxos, acolhimento, inserção laboral e até mesmo ajuda para o retorno voluntário.

A nova lei de migração (13.445/2017) contém avanços importantes por ser mais sensível à questão humanitária do que a anterior, esta última datada da década de oitenta e que tinha uma preocupação patente com a segurança nacional, engessando as possibilidades reais de construção de políticas locais de acolhimento e assistência que garantam todos os direitos de quem imigra. Mesmo contendo avanços, a nova lei, através de sua regulamentação, tem enfrentado críticas por inserir a nomenclatura “imigrante clandestino” e, principalmente, por tratar-se de uma regulamentação feita sem a participação efetiva da sociedade civil.

Seguindo a observação de Patarra (2012) na citação anterior, a imigração europeia no período analisado esteve relacionada à necessidade de mão de obra qualificada num primeiro momento, mas, com a crise econômica que sacudiu algumas das economias do velho continente em 2008, muitas pessoas não viram outra

alternativa senão emigrar. Foi o caso de portugueses e espanhóis que viram, no mercado de trabalho brasileiro, a oportunidade de recomeçarem suas vidas em meio a uma Europa fragilizada. Em números absolutos, o último censo contabilizou 138 mil portugueses vivendo no país (CENSO, 2010). No auge da crise europeia em 2010, o número de pedidos de vistos de residência alcançou mais de 50 mil (COELHO, 2011). Recordo que 2010 foi de forte crescimento econômico para o Brasil e contribuiu para a atração de muitos europeus que vislumbraram oportunidades de trabalho.

A imigração asiática também merece destaque no mapeamento dos fluxos migratórios contemporâneos para o Brasil, dentre eles, a imigração chinesa é uma das mais expressivas. Os chineses são historicamente um povo diaspórico: estão presentes em quase todas as partes do mundo. Contudo, com o *boom* econômico desde os anos oitenta, o excedente de capital, as novas oportunidades de negócios e a produção e distribuição de bens de mercadorias para todo o mundo, os chineses procuraram outros países que não faziam parte das rotas comumente estabelecidas para emigrarem. Uma das rotas mais consolidadas é a migração para os Estados Unidos, que recebe chineses de diferentes classes sociais, inclusive os de classe média e grandes investidores, transformando a paisagem das cidades ao ponto de construir subúrbios étnicos, como mostrou Zhou (2009). Pinheiro-Machado (2009) aponta que o “fluxo contemporâneo é representativo das novas manifestações da diáspora chinesa”, ou seja, esses que se direcionaram, sobretudo, para a América Latina e África (PINHEIRO-MACHADO, 2009). É nesse contexto que o Brasil apareceu como destino dos chineses, um país no qual as oportunidades de negócio foram vistas como motivadoras daqueles que possuíam capital necessário para o empreendedorismo.

Como estado mais industrializado e desenvolvido, São Paulo atraiu a maior parte da diáspora chinesa. Em anos mais recentes, ocorreu uma dispersão para estados com pouca ou nenhuma tradição migratória no norte, nordeste e centro-oeste do país (SILVA, 2008; GOES, 2013). Essa reimigração teve a colaboração do crescimento econômico dessas regiões, inclusive acima da média nacional, viabilizando a implementação e a expansão dos negócios chineses no país. As redes estabelecidas entre amigos e parentes fornecem as informações para a instalação do empreendimento e emprego para os que estiverem na China ou em outros países (GOES, 2013; 2015).



Como todo fluxo migratório, o de origem chinesa também sofre de subdimensionamento no Brasil. Dito de outra maneira, o número oficial destoa significativamente da realidade apresentada pela migração chinesa no Brasil. Enquanto as fontes oficiais mostraram 70 mil chineses em 2014, as estimativas da sociedade civil e do governo chinês dão conta de um número de 200 mil chineses e descendentes no país (UEBEL, 2015; VÉRAS, 2008). Essa dificuldade de contabilizar de maneira mais precisa é uma característica intrínseca à questão migratória por vários fatores. Entre eles, estão: a adoção de outras nacionalidades no percurso; o medo da exposição dos imigrantes por conta das possíveis sanções apesar da tentativa de não criminalização da migração no Brasil; o sentimento de que a imigração não seria um problema brasileiro já que numericamente não se justifica.

Ao lado da chinesa, a imigração coreana também é um fluxo que merece ser registrado. Como apontou Yang (2011), num primeiro momento, a emigração de coreanos foi incentivada pelo governo, mas a tensão bélica no país asiático também teve seu papel na “expulsão” de muitos coreanos. Entretanto, nos anos oitenta do século passado, a imigração para o Brasil passou a ser uma decisão individual, sem os incentivos e a organização do governo coreano. Em contrapartida, as redes sociais estabelecidas tiveram papel preponderante para a chegada desses novos imigrantes, inclusive de beneficiados com as anistias dos anos oitenta. De acordo com Oliveira e Masiero (2005, p. 06),

Em 1980, houve nova regulamentação da lei brasileira de imigração, e cerca de 4.500 sul-coreanos encontravam-se em São Paulo em situação irregular. Estes sul-coreanos e outros 2.500 em 1989, que ilegalmente entraram no país, via Paraguai, foram anistiados e tiveram sua situação regularizada. No início dos anos 90, a embaixada da Coreia do Sul divulgou que aproximadamente 43 mil sul-coreanos residiam no Brasil.

Ao lado dos chineses e japoneses, os coreanos ocuparam a cidade de São Paulo, envolvendo-se em negócios voltados à confecção de roupas e restaurantes, em bairros como Bom Retiro e Brás, embora atualmente tenham fixado moradia em regiões mais nobres, como Higienópolis, Aclimação, Morumbi e outros (YANG, 2011). Além desses bairros, também é possível observar a presença de coreanos espalhados pela região metropolitana da capital paulista. Em relação ao trabalho, as confecções de roupa feminina no bairro do Bom Retiro empregam mão de obra de outros imigrantes. Apesar de parte dos coreanos fixar residência em outros bairros, o Bom Retiro ainda concentra alguns serviços e espaços de sociabilidade, como escolas

e igrejas. Além de São Paulo, estados como Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Curitiba, Brasília e Porto Alegre também foram destino de coreanos e possuem forte presença conforme demonstrou Yang (2011).

No quadro do continente asiático ainda podemos apontar a imigração síria constituída basicamente por refugiados da guerra que já dura pouco mais de nove anos. Embora o Brasil receba os pedidos de refúgio dos sírios – intensificados com o avanço do conflito e atendendo a um apelo feito pela ONU a diversos países no sentido de facilitar a recepção dos solicitantes de refúgio –, novamente as redes sociais contribuíram para que o Brasil fosse escolhido como “porto seguro”. Recordemos que, no Brasil, foram constituídas importantes comunidades sírias com forte inserção econômica e social, principalmente no estado de São Paulo. Como colocaram Rodrigues, Sala e Siqueira,

As cidades mais procuradas pelos sírios coincidem com aquelas que tradicionalmente concentram as maiores comunidades síriolibanesas, como é o caso de São Paulo e São Bernardo do Campo, na Região do ABC, de expressiva participação na colônia árabe. No entanto, existem muitas outras cidades e regiões com presença de comunidades árabes, e que atualmente recebem refugiados sírios, como Porto Alegre e Foz do Iguaçu, na região Sul; Belo Horizonte e Rio de Janeiro, na região Sudeste e Goiás e Anápolis, na região centro-oeste do Brasil (RODRIGUES; SALA; SIQUEIRA, 2018, p. 315).

Isso significa que, mesmo decorrido bastante tempo da imigração síria mais volumosa para o Brasil, os fluxos do passado ainda são significativos para influenciarem e direcionarem os da atualidade. Os novos sírios, contudo, vêm numa condição de proteção aos direitos humanos, suporte e acolhimento – em tese mais adequadas –, o que poderia dispensar a ajuda dos compatriotas enquanto fonte de informações e ajuda. Dito de outro modo, com uma rede de proteção já constituída e a reinstalação planejada por diversos órgãos, os sírios poderiam dispensar a ajuda de suas comunidades. Ao contrário, a necessidade de construção de um lugar que está entre a Síria e o Brasil, há preferência pelos relacionamentos intragrupo além da dificuldade com a língua local, os sírios colocam-se novamente na órbita de suas comunidades de origem, mais uma vez reimaginadas e reconfiguradas no exterior.

Concluo a formatação desse cenário com alguns acréscimos às observações feitas por Patarra (2012). Além das migrações regionais de europeus que atravessam o atlântico como mão de obra qualificada e na migração asiática, no âmbito do continente americano, pode-se acrescentar a esses fluxos um movimento de africanos de diversas nacionalidades para o Brasil. Esse é o caso de congoleses, senegaleses,

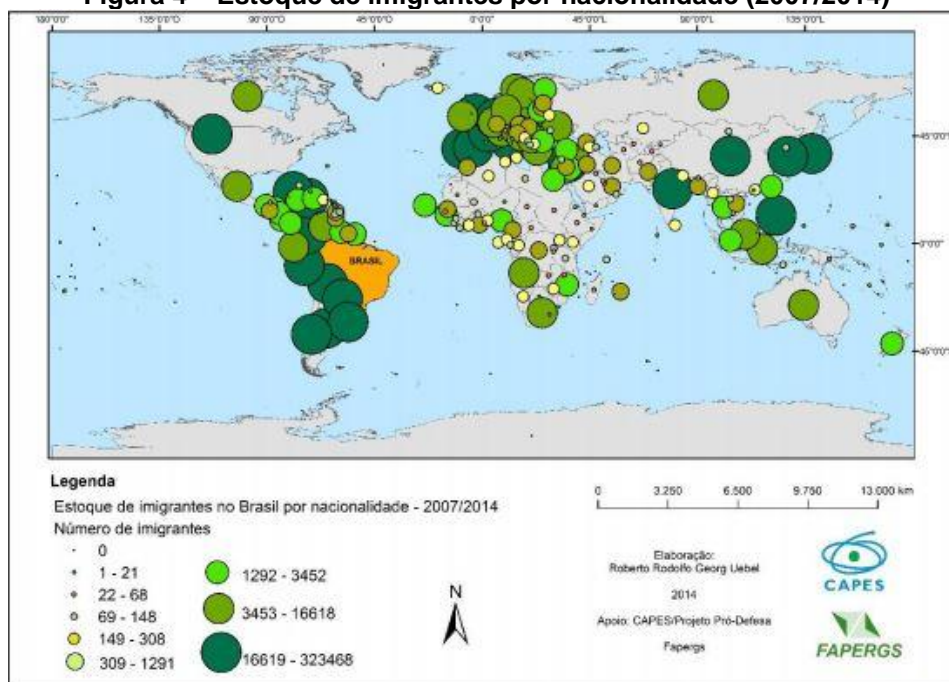
ganenses, angolanos, tendo grande parte entrado pelos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Há registros, contudo, de senegaleses no Ceará e no Acre, o que merece investigações mais aprofundadas (LIMA, REZENDE, FERNANDES, 2016).

Essa reedição da imigração africana<sup>34</sup> pode estar relacionada ao imaginário de país receptivo e próspero propagado pela política externa durante o governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), cujo período foi de postura assumidamente multilateral, mantendo as relações com o norte global e ampliando o leque de atuações diplomáticas, econômicas e políticas no âmbito do sul global, incluindo o continente africano. Foi também durante o mandato de Lula que 19 representações diplomáticas foram abertas das 37 que o Brasil tinha no início da gestão de Dilma Rousseff (FELLET, 2011). Apesar das críticas de ineficiência dessas representações, é muito provável que elas formaram, juntamente às visitas frequentes do petista ao continente e da atuação das empresas brasileiras, no imaginário dos imigrantes africanos a ideia de um Brasil com lugar ao Sol para todos e todas. Decerto, o país entrou na rota da imigração africana, seja na condição de imigrante, trabalhador e estudante ou na condição de refugiado, como aqueles que estão fugindo dos conflitos internos (GUSMÃO, 2012).

Numa breve síntese, tem-se que a imigração contemporânea para o Brasil é formada por contingentes provenientes de todos os continentes: imigrantes inter-regionais do Mercosul ampliado estão numa maior proporção, mas há o caso dos haitianos que começaram a chegar em 2010 e ainda continuam chegando; de europeus – principalmente portugueses e espanhóis de chegada no pós-crise de 2008, apesar de essas nacionalidades possuírem importantes comunidades no Brasil, como os portugueses, cuja posição no *ranking* migratório é a primeira; de asiáticos, principalmente chineses, coreanos e japoneses (muitos filhos de retornados); por fim, de africanos de várias partes do continente, com motivações diversas e rotas distintas, por água, terra e mar. Essa multiplicidade de origens foi retratada por Uebel abaixo reproduzida na Figura 4:

---

<sup>34</sup> No sentido de deslocamento, a saída dos africanos, forçada ou não, para o Brasil no período colonial é considerada uma imigração embora ainda pouco abordada com essa nomenclatura.

**Figura 4 – Estoque de imigrantes por nacionalidade (2007/2014)**

Fonte: UEBEL, 2015.

Levanto a hipótese de que a procura pelo Brasil, entre outros motivos, pode estar relacionada aos anúncios frequentes do crescimento econômico, das oportunidades de negócios e da oferta de emprego em alta para algumas áreas. Segundo o Ministério da Justiça (PORTAL BRASIL, 2011), entre 2010 e 2011 o crescimento dos residentes de outros países foi de quase 50%. É claro que alguns fatores contribuíram para esse aumento: por exemplo, a anistia para estrangeiros que viviam de forma indocumentada em 2009. Entretanto, o país atravessa um decréscimo em sua economia com reflexos diretos no mercado de trabalho desde 2015. Então, por que novos imigrantes continuam chegando? Reafirmo que alguns dos atuais fluxos migratórios estão relacionados aos fluxos do passado, ou seja, alguns deles continuam sendo alimentados pelos contingentes migratórios atuais. Embora tenha diminuído, o número de entrada de bolivianos no Brasil em 2015 só foi ultrapassado pelo de haitianos (VELASCO, MANTOVANI, 2016). Esse número é um indício de que muitos dos que chegam, por exemplo a São Paulo, vêm através das redes de amigos e familiares, inclusive para trabalharem nas fábricas de roupas e confecções de propriedade dos bolivianos mais antigos na cidade (SILVA, 2006).

Finalmente, essa exposição dos novos fluxos migratórios para o Brasil foi direcionada sob o manto da nacionalidade, sem explorar as diferenças étnicas e regionais construídas pelos imigrantes ainda em seus países de origem. Isso foi feito

de maneira consciente porque trazer à tona essas diferenças étnicas e regionais em cada um desses grupos ocuparia uma parte considerável desta tese. A exceção serão os haitianos, cujos objetivos desse trabalho tocaram nessas questões e serão abordadas nos capítulos seguintes. Apesar de não explorar essa questão nesse primeiro momento, defendo a posição de que essas diferenças são construídas, existem e são transportadas junto aos imigrantes, que ora fazem questão de demonstrá-las, ora são amenizadas num esforço de imaginar uma comunidade a partir do marcador da nacionalidade/etnia (ANDERSON, 2008).

## 2.4 Haitianos no além-mar

A República do Haiti é um país localizado na América Central, mais precisamente no mar do Caribe (Figura 5). O nome Haiti significa “terra de altas montanhas” e tem origem na língua da tribo indígena dos taínos, que ocupava a região desde 7 mil anos antes da chegada dos conquistadores espanhóis. Cristóvão Colombo, o primeiro a chegar à ilha, em dezembro de 1592, batizou-a *Hispaniola*; já os franceses chamaram-na de *Saint-Domingue*. Enquanto os espanhóis ocupavam a parte oriental da ilha, os franceses foram beneficiados com a outra porção, fruto de tratados e acordos, embora correspondente a um terço do equivalente à parte espanhola. Isso não impediu que o Haiti-colônia fosse reconhecido pelos franceses como “A Pérola das Antilhas” por ter-se tornado uma próspera possessão, produzindo café, algodão e seu principal produto de exportação: o açúcar. Ainda no século XVII, a produção de açúcar e outros gêneros gerou importantes divisas para a metrópole, mas a um custo muito alto para os 452 mil escravos (MATIJASCIC, 2010).

Figura 5 – Localização do Haiti



Fonte: telesur.tv

O regime social mantido pela França foi um dos motivos que fizeram alguns mulatos livres e sem direitos equivalentes aos dos brancos estimularem os negros escravizados a rebelarem-se contra o poder colonial em 1791, por influência da Revolução Francesa que ocorrera dois anos antes. O principal líder dessas rebeliões foi Toussaint L'Overture (JAMES, 2010), que, ao perceber o momento de turbulências na recém formada República francesa, tratou de proclamar a primeira Constituição do Haiti em 1801, à revelia da França. Como colocou Handerson (2010, p. 44), “a revolução haitiana foi uma aplicação desses ideais da Revolução Francesa nas Américas. O impulso revolucionário chegou à ilha de São Domingos trazido da França pelo escravo liberto Vincent Ogé, líder de um movimento armado contra os brancos”.

Mesmo que o sentimento de que as ideias da revolução na metrópole estavam sendo agora aplicadas à colônia, as tensões não diminuíram. Sob as ordens de Napoleão Bonaparte, o exército francês, que incluía mercenários poloneses, dinamarqueses, prussianos e suíços, desembarcou na ilha em 1801, capturou Toussaint L'Overture e enviou-o para França, onde morreria na prisão anos mais tarde (MATIJASCIC, 2010). Outro líder, Jean-Jacques Dessalines, aproveitando-se de dois fatos que deixaram a França sem recursos humanos suficientes para os combates na colônia (dadas a participação francesa nas guerras europeias e a febre amarela),

intensificou as investidas e finalmente proclamou a independência do Haiti em 1804, tornando-se o primeiro país independente da América Latina e a primeira República negra do mundo (MATIJASCIC, 2010).

A história da independência do Haiti é marcada por muitos conflitos, massacres e tragédias, mas é evocada pelos haitianos com muito orgulho já que foi uma conquista contra o *status quo* opressor e explorador do regime colonial representado pelos brancos franceses que viviam em seu território. Esses momentos difíceis não cessaram com a custosa independência; abordá-los não constitui objeto da tese, mas a diáspora haitiana está relacionada a alguns deles:

Desde a fundação do Haiti como colônia, a mobilidade – mesmo tendo sido forçada – esteve presente com a vinda dos milhares de escravizados africanos através do comércio transatlântico. Posteriormente, a peculiaridade e o contexto singular da luta pela independência – entre 1793 e 1803 – coincidente com a libertação dos escravizados, teria constituído uma nova cultura de *maronnage*, de mobilidade e de migração. Os principais estudos sobre a história da emigração haitiana, geralmente não dão ênfase aos descendentes dos *affranchis* (ex-escravizados) e aos *mûlatres* (mulatos) considerados como parte da elite e proprietários de terras, que mandavam seus filhos, desde o final do século XVIII, e também, posteriormente, no século XIX, após a Independência do Haiti, para realizar seus estudos na França. Foram inúmeros escritores, advogados e médicos haitianos formados na França (HANDERSON, 2015, p. 67).

Isso significa que a mobilidade e a imigração estão presentes no Haiti na sua apropriação como colônia, na independência com a emigração de estudantes em busca de formação na França até os dias atuais. Nessa direção, Handerson (2015) afirma que, desde o início do século XX até o presente momento, a emigração haitiana para além-mar passou por quatro grandes fluxos em períodos diferentes e associados a fatos desestabilizadores da república.

O primeiro grande fluxo está relacionado à ocupação estadunidense entre 1915 e 1934, que visava expandir o poder dos Estados Unidos em toda a região do Caribe e atender às necessidades da potência em ascensão, restringindo o poder alemão no contexto da primeira guerra (MATIJASCIC, 2010). Lembro que a região era de extrema importância por conta do recém inaugurado canal do Panamá. Por terem concluído a construção, os Estados Unidos não queriam abrir mão do controle da passagem que diminuía significativamente os deslocamentos interoceânicos. Como havia a necessidade de mão de obra para a produção açucareira nas indústrias pertencentes aos Estados Unidos, principalmente em Cuba e na República Dominicana, muitos haitianos foram “importados” para esses dois países. A estimativa

para Cuba em 1944 era de 80 mil haitianos inseridos nessa dinâmica do suprimento de mão de obra (HANDERSON, 2015). Nesse sentido, Jackson (2011, p. 07, tradução minha) afirma que “as intervenções norte-americanas ajudaram a criar uma economia fortemente dependente da América do Norte como mercado e dos migrantes haitianos como uma força de trabalho subserviente<sup>35</sup>”. Assim, ao passo que a intervenção estadunidense criava uma dependência econômica da região em relação aos Estados Unidos, também recrutava força de trabalho abundante e subserviente.

O segundo fluxo deu-se quando houve uma aproximação cultural com os Estados Unidos no governo do presidente Élie Lescot, a partir de 1941. Nesse momento em que o inglês tornou-se língua obrigatória nas escolas e as igrejas protestantes estadunidenses aumentaram sua atuação no país (HANDERSON, 2015). Com a ascensão do ditador François Duvalier, em 1957, o fluxo de haitianos para o exterior tomou uma dimensão tal que não existia um perfil único de haitiano emigrante. Assim, pessoas de diferentes classes, idades e níveis de instrução inseriam-se no contexto migratório, afirma o antropólogo. É também nesse período que muitos haitianos saem novamente em direção ao Caribe, sobretudo para os departamentos franceses de Guadalupe, Martinica e Guiana Francesa, além de emigrarem para a França metropolitana:

Os haitianos de classe média migraram para a França para obter educação superior e oportunidades profissionais, até que a economia desacelerou no pico de crescimento após a crise do petróleo de 1973. Esses haitianos estavam em menor número na década de 1980, quando os migrantes de *d'extraction populaire* (classe média baixa) fizeram sua travessia para França<sup>36</sup> (JACKSON, 2011, p. 07, tradução minha).

Com o golpe de Estado que exilou o presidente Jean-Bertrand Aristide, o Haiti entrou em mais um momento de instabilidade política e econômica sem se recuperar totalmente das anteriores. A deterioração das condições de vida levou à emigração de aproximadamente 100 mil haitianos, enquanto o número de refugiados de nacionalidade haitiana saltou de pouco mais de mil para exceder 15 mil entre 1991 e 1996, número que corresponde àqueles que conseguiram comprovar fundados motivos de perseguição política (AUDEBERT, 2017). Ainda é preciso colocar que esse

---

<sup>35</sup> Texto original: “American interventions helped create an economy heavily dependent upon North America as a market and Haitian migrants as a subservient workforce.”

<sup>36</sup> Texto original: “Middle-class Haitians migrated to France for higher education and professional opportunities until the economy slowed down its explosive growth in the wake of the 1973 oil crisis. These Haitians were outnumbered in the 1980s as migrants *d'extraction populaire* (the lower middle classes) made their way to France.”



fluxo foi marcado pelo cenário em que os haitianos procuravam sair do país usando qualquer meio de transporte, incluindo barcos com o objetivo de alcançarem a costa da Flórida, uma repetição do fenômeno dos *boat people*. Muitos foram mortos ou presos no caminho e, por fim, deportados para o Haiti sem o reconhecimento da condição de refugiados (HANDERSON, 2015).

O quarto e último fluxo aconteceu exatamente por conta dos eventos posteriores a 2010. Primeiramente com o terremoto de 12 de janeiro, que matou milhares de pessoas, devastou a capital Porto Príncipe e deixou inúmeros feridos. Como não bastasse, os furacões provocaram destruição, em especial o Matthew em 2016, que aprofundou as condições precárias da população haitiana. Os que possuíam recursos emigraram para Estados Unidos, Canadá e França e em direção aos países sul americanos, como o Brasil. Aqueles que não tinham condições buscaram as cidades do interior atingidas em menor grau de destruição ou não atingidas. Essas tragédias ambientais aliadas à permanente instabilidade política, econômica e à carência de infraestruturas públicas de saúde, educação (entre outras) inscreveram o Haiti nas dinâmicas migratórias dos tempos recentes a um preço muito alto. A participação do Brasil como destino aparece justamente nesse quarto fluxo migratório e é sobre a chegada dos haitianos ao país que dedicaremos as próximas linhas.

## **2.5 Mwen palè kreyòl: fluxos migratórios haitianos no Brasil**

Como dito anteriormente (p. 86), o Brasil atravessava um bom momento em sua economia em 2010 e isso despertou a atenção de muitos imigrantes que levaram em consideração esse fator para decidirem emigrar em direção à América do Sul ou utilizar o Brasil como lugar de passagem e travessia. A esse respeito é possível dizer que havia motivos de “expulsão” dos imigrantes de seus países e “atração” para o Brasil, como preconizam algumas teorias migratórias<sup>37</sup>. A visibilidade do Brasil no âmbito internacional, a popularidade do presidente Luís Inácio Lula da Silva e a projeção de mais crescimento a partir dos grandes eventos esportivos – Copa do Mundo e Olimpíadas – criaram um cenário de muita expectativa para os haitianos que emigraram após o terremoto de 2010.

---

<sup>37</sup> Cf. LUSSI, 2015.

O Brasil já era de alguma forma conhecido pelos haitianos porque o país comandava as tropas da Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti desde 2004, mais conhecida como MINUSTAH. Após o terremoto, o presidente brasileiro fez uma visita ao Haiti e, em discurso, afirmou que o Brasil estava de portas abertas para os haitianos e disposto a acolhê-los (SILVA, 2012). Contudo, como afirmaram Pimentel e Cotinguiba (2014, p. 78):

Enquanto acontecimento, o sismo de 2010 causou danos de diversas categorias no Haiti e isso não se pode negar. Discordamos, porém, do discurso midiático que tenta justificar a imigração haitiana para o Brasil partindo da explicação única desse fenômeno. Não podemos recorrer apenas ao terremoto, essa via seria uma falácia ou um reducionismo frente a diversos fatores de ordem política, histórica, econômica e sociológica os quais aparecem ao longo do conturbado processo de independentização do Haiti e sua história de país livre.

O que os autores colocam é que apontar o terremoto como única causa da emigração haitiana é fazer uma análise sem levar em consideração os processos de construção do Haiti como colônia e país independente marcados por vários momentos de instabilidade e escassez. Reforçando o que tratei anteriormente, o país passou por outros fluxos migratórios e a convivência com a instabilidade agravada com o desastre de janeiro de 2010 foi encarada como um fato que aceleraria o projeto migratório de muitos haitianos: o Brasil apareceu como uma oportunidade atrativa em razão da “rigidez para a entrada dessas pessoas em países Estados Unidos, Canadá e França, além de questões étnicas com a vizinha República Dominicana” (PIMENTEL; COTINGUIBA, 2014, p. 78).

Os primeiros haitianos chegaram ainda em 2010, carregando as promessas de emprego abundante e altos salários, inclusive ganhos em dólares estadunidenses. A atuação das redes clandestinas de “coiotes” do Haiti e da República Dominicana foram decisivas para ativarem as rotas para o Brasil que passavam por Panamá, Equador, Peru e até a Bolívia, como mostra a Figura 6.

**Figura 6 – Rotas migratórias haitianas para o Brasil**



**Fonte:** FERNANDES; MILESI; FARIAS, 2011.

A entrada pelo norte do Brasil tinha motivações burocráticas já que a demanda pelo serviço da embaixada brasileira em Porto Príncipe era muito alta, fazendo com que os pedidos demorassem bastante tempo. Além disso, a legislação migratória brasileira não contribuía para a fluidez dos pedidos e o único recurso que permitiria a regularização da entrada desses imigrantes foi a solicitação de refúgio ao chegar na fronteira brasileira, embora não se enquadrassem na legislação nacional de refúgio (FERNANDES; FARIA, 2017). Com o protocolo de refúgio, os haitianos puderam solicitar o Cadastro Nacional de Pessoa Física (CPF) e a Carteira de Trabalho, garantindo acesso aos serviços públicos e também aos postos de trabalho disponibilizados para eles. Não só os haitianos beneficiaram-se dessa estratégia mas também os demais imigrantes, como senegaleses, bengalis e paquistaneses. Nesse contexto, estima-se que quase 40 mil haitianos entraram pela fronteira brasileira no Acre entre 2010 e 2015 (MAMED; LIMA, 2017).

Após o represamento dos haitianos na região norte e a atuação de governos e organizações da sociedade civil, como as igrejas, houve uma dispersão desse contingente no país (Tabela 2). Essa dinâmica está atrelada à necessidade de mão de obra de grandes empreendimentos econômicos (frigoríficos, construtoras, etc.), das oportunidades de emprego e facilidades para empreender; das redes de conhecidos, amigos e familiares, que são atores importantes no fluxo migratório. Muitos estudos foram feitos na época da dispersão e a maioria deles dá conta dos primeiros estágios da migração: as causas, a inserção social dos migrantes, as dificuldades enfrentadas, a participação do poder público, a mobilização da sociedade civil, entre outros. Há uma série de artigos e dissertações de mestrado, mas poucas teses de doutorado que tratam do tema. Gostaria de resgatar alguns desses trabalhos que dão conta das experiências migratórias no Brasil, mas grande parte deles concentra-se nos haitianos. Numa perspectiva diferente, esta pesquisa tenta trabalhar na interface da análise sociológica relacional e construtivista, que leva em consideração as vozes de haitianos e não-haitianos na elaboração desse contexto migratório. Entretanto, os estudos anteriores são importantes fontes de pesquisa que desnudam várias questões que necessitam de amplo debate.

**Tabela 2 – Imigrantes haitianos com registro ativo, segundo região do país (2010-2015)**

Região	Homens	Mulheres	Total	Participação no total (%)
Norte	2.445	780	3.225	11,38
Nordeste	30	8	38	0,13
Sudeste	7.805	3.039	10.844	38,28
Sul	8.643	4.091	12.734	44,95
Centro-Oeste	1.047	443	1.490	5,26
Total	19.970	8.361	28.331	100,00

**Fonte:** SINCRE, Polícia Federal. Adaptado de: BAENINGER; PERES, 2017.

Os temas dos trabalhos sobre a presença haitiana no Brasil são variados. As áreas de concentração da temática são muitas, desde a sociologia, passando pelas letras até as relações internacionais e o direito. Caffeu e Cutti (2012) escreveram sobre o primeiro momento de recepção dos haitianos na cidade de São Paulo através do trabalho da Missão Paz. Após 2012, o número de haitianos foi aumentando a cada dia e a principal urgência identificada era a inserção laboral. A partir da identificação

dessa necessidade, a instituição tratou de mediar o encontro entre haitianos e empregadores com o objetivo de garantir uma inserção segura e clara entre as partes envolvidas. Os empregos, apesar de grande parte ser incompatível com o perfil dos recém chegados, estavam localizadas principalmente no Paraná, no interior de Minas Gerais e na Região Metropolitana de São Paulo. Faria (2012) também escreve no momento posterior à entrada massiva de haitianos no país. Portanto, o objetivo foi sistematizar o fluxo com perfil dos imigrantes, rotas, entrada, acolhida, inserção laboral e a política migratória brasileira. Foi uma tentativa de responder aos primeiros questionamentos acerca do movimento migratório haitiano em direção ao Brasil, tão importante quanto compreender as consequências da presença desses atores sociais no território brasileiro.

Vieira (2014) focou nas mudanças nos paradigmas normativos em relação à imigração haitiana no Brasil. A partir das notícias em que apresentavam a detenção de uma haitiana “ilegal” a autora refaz o caminho dessa detenção para compreender as mudanças de enquadramento jurídico dos novos imigrantes. Outra interrogação diz respeito a como os haitianos passam a representar um problema a ser gerido pelo governo local. Há uma reflexão para compreender como a categoria de imigrante foi construída no Brasil. A autora ainda utiliza a noção de governo de Michel Foucault enquanto um conjunto de técnicas e procedimentos direcionados à conduta dos viventes. Assim, ela não se restringe à governança do Estado ou de outras organizações. Outro ponto do trabalho que merece destaque é a “invenção da crise”, ou seja, o reconhecimento de que a ideia de crise foi artificialmente criada por determinados atores (pessoas e/ou instituições) na gestão da migração, colocando em rota de colisão todo o discurso de que o país estava passando por um fenômeno aquém de suas possibilidades e responsabilidades. Contudo, artificial ou não, a “crise” precisava de resposta, principalmente dos atores que lidavam diretamente com a questão na fronteira norte.

Outro trabalho que investigou as narrativas sobre a imigração haitiana foi escrito por Cividini (2018). É um trabalho interdisciplinar que também pretendeu dar ênfase às questões da saúde do imigrante, tocando em temas que precisam ser confrontados, como racismo e adaptação. A catalogação das notícias em periódicos eletrônicos resultou em 15 temas principais que foram das rotas, passam pelo racismo, até a reimigração para outros destinos. Com foco na região Sul, principalmente no Paraná, o trabalho também questiona “quem é o imigrante

haitiano?”. Nesse sentido, a autora demonstra como a mídia é um importante fator na construção da identidade e da alteridade no jogo social. O tom alarmista, a questão da ilegalidade dos imigrantes e a falta de política pública que respondesse efetivamente às demandas colocadas foram questões colocadas pelas notícias analisadas.

Também nos primeiros anos do fluxo migratório haitiano, Cogo (2014) problematizou o conceito de “viver transnacional” formulado por Guanizo (2004). Sob a ótica das interações comunicacionais (internet e telefone) na diáspora e seguindo uma linha que vai além da discussão sobre o efeito das remessas econômicas (transferência de fundos), a autora aborda a circulação de remessas sociais entre o Haiti e o Brasil e os demais países da diáspora, o que possibilita inclusive derrubar posições míticas em relação ao Brasil, tanto ser um paraíso racial quanto um país de mercado de trabalho abundante. Viver numa lógica transnacional é também viver construindo redes de apoio econômico e afetivo que possibilitem melhores condições de estadia nos países de imigração e de circulação entre eles. Se, por um lado, a mídia cria representações acerca da imigração haitiana e seus vários atores sociais, por outro, os próprios imigrantes utilizam recursos midiáticos para interpelarem os outros atores a respeito de sua condição por meio da constituição de organizações formais (associações) e não formais.

Em São Paulo, Araújo (2015) acompanhou um grupo de haitianos que chegou entre 2011 e 2012. A investigação dá conta de compreender a trajetória desse grupo que ocupou uma área antes habitada por ciganos, o que demandou serviços públicos fornecidos pela prefeitura, como atendimento à saúde e mediação laboral. O trabalho de campo realizado pelo autor começa na Missão Paz, região central de São Paulo, mas consolida-se a partir dos contatos estabelecidos com haitianos evangélicos residentes no Núcleo Cigano, em Santo André. A pesquisa encontrou uma grande quantidade de haitianos evangélicos que logo começou a reunir-se em uma igreja ligada à Assembleia de Deus, composta por haitianos e brasileiros e fazendo com que os cultos fossem bilingues. O trabalho toca as questões identitárias em relação à “raça”. Os brasileiros enxergam como homogeneidade pela cor de pele; os haitianos percebem-se como diferentes em suas tonalidades, ignorando, por vezes, a origem africana e negra.

Gaffuri (2016) e Nunes (2017) trabalham com a compreensão dos fluxos migratórios na cidade de Cascavel, Paraná. O primeiro autor toca a questão da

territorialização dos haitianos na cidade. Esse processo envolve diversas facetas do cotidiano, como práticas religiosas, mercado de trabalho, empreendedorismo imigrante, etc. Por outro lado, essa territorialização não está livre de rugas em torno do controle pelo espaço geográfico física e simbolicamente. O segundo estudo ocupa uma posição de atualização das pesquisas a respeito da migração haitiana para a cidade. O autor disserta sobre a realidade desses imigrantes no cruzamento com a categoria trabalho tendo em vista possuir uma importância estratégica no que diz respeito à reprodução social do imigrante na nova terra. Existe também a discussão sobre uma territorialidade haitiana em construção a partir dos restaurantes étnicos, das igrejas, dos eventos públicos, entre outros processos que conformam a ideia de uma territorialização haitiana. Vale destacar que o autor coloca como hipótese que a constituição de igrejas evangélicas separadas aconteceu pelas diferenças culturais entre os imigrantes e os nacionais.

Araújo (2018) escreveu um recente trabalho que, além de abordar a circularidade haitiana no mundo, analisa as consequências dessa migração no Brasil também a partir do mercado de trabalho. Penso que é um trabalho interessante porque a autora compreende a categoria “haitiano” a partir das intersecções. Nesse sentido, não basta entender a categoria haitiano como um não-nacional, mas a partir dos outros eixos de produção da subalternidade, como raça, gênero, cultura, qualificação profissional, idioma, etc. A base da investigação de Silva (2018) também foi a inserção laboral, mas com recorte empírico na cidade de Três Lagoas, Mato Grosso do Sul. Após oito anos do início do fluxo de haitianos para a cidade a condição de trabalhadores imigrantes continuava apresentando elementos da época em que chegaram, tais como o preconceito e a cor de pele, dificultando a inserção e permanência laboral, mesmo alguns deles tendo adquirido qualificação necessária para estar em outros postos que não aqueles rotativos, seguindo, nesse sentido, a mesma lógica de alguns brasileiros da cidade. Apesar das dificuldades, a pesquisa mostrou que mais de 70% dos entrevistados disseram pretender ficar na cidade e relataram que, no geral, as pessoas os tratavam com cordialidade.

Num trabalho que pretendeu investigar aspectos relacionados à educação, mais especificamente à língua e ao preconceito na cidade de Pato Branco (PR), Baptista (2018) esclarece que, além da linguística, os processos sociais são importantes para entender o fenômeno estudado. A linguagem permite acesso à realidade. Daí a proposta de associar língua, preconceito e fenômeno migratório a um

cenário em que os imigrantes não dominam a língua local. Em síntese, a problemática foi que “manifestações linguísticas de preconceito em relação aos migrantes, somadas ao preconceito social, dificultam a interação pela linguagem, o que se agrava no caso dos haitianos, pois estes não dominam a língua portuguesa, assim, a língua portuguesa que os haitianos falam interfere nas suas relações sociais” (p. 32).

Também na cidade de Pato Branco (PR), Castro (2018) dedicou-se a analisar elementos da interculturalidade no contexto organizacional a partir da inserção de trabalhadores haitianos em diferentes organizações da cidade. A autora advoga a ideia de que as relações interculturais nas organizações estão recebendo relativa atenção em tempos recentes, pois as empresas não são constituídas apenas de relações comerciais mas também de contatos pessoais diários. No entanto, as pesquisas em grande medida dedicam-se a investigar a migração de trabalhadores considerados qualificados ou de executivos de grandes empresas. A motivação para migração dos haitianos para Pato Branco é a mesma de outras pesquisas. O discurso dos empresários e das grandes corporações era de que havia um déficit de mão de obra em determinadas áreas; nesse sentido, eles foram à região norte buscar essa mão de obra abundante e ociosa.

Os dados coletados por meio de entrevistas e de grupo focal inferiram que “o convívio intercultural proporciona construção e reconstrução de experiências, conhecimentos e significados” (CASTRO, 2018, p. 89). Contudo, no nível organizacional, as empresas ainda carecem de entendimento quanto a práticas e convívio interculturais. A alteridade ainda é um dos elementos problematizados. Segundo o texto, ela ainda carece de ser praticada no ambiente de trabalho, o que gera exclusão e segregação. Valorizar a alteridade é valorizar também a identidade, reforçando-a e problematizando-a. No nível pessoal, as entrevistas apontaram que há ganhos culturais significativos quando identidade e alteridade são confrontadas. Outro aspecto analisado foi a diferença. Nesse sentido, uma das mais apontadas estaria na língua, o que implica dificuldades comunicacionais. O último elemento foi a identidade. Aqui prezou-se pela identidade cultural a partir de marcadores como a culinária – comidas típicas haitianas na empresa.

A Região Metropolitana de Belo Horizonte foi estudada por Aguirre (2016) como campo empírico para discutir fatores de atração e repulsão da imigração no Brasil neste início de século XXI. O texto está concentrado na área de Relações Internacionais e aborda a migração haitiana para o Brasil e, mais recortadamente,



para Contagem (MG), a partir da teoria de atração-repulsão, cuja premissa principal é a criação de condições que atraiam as pessoas em mobilidade para determinados países tendo em vista os eventos/forças que as repelem dos países em que estão, sejam eles de origem ou não.

Para finalizar, em recente tese de doutorado, Cotinguiba (2019) analisou como a imigração haitiana para o Brasil ampliou o espaço transnacional haitiano. A partir desse objetivo o autor defendeu que a família é elemento estruturante da mobilidade haitiana e que a mobilidade é um elemento estruturante dessa sociedade. Assim, como resultado, tem-se que o Brasil tornou-se uma nova *baz* (base) da migração haitiana e que, com a inserção do Brasil no circuito migratório haitiano, houve uma ampliação no espaço social transnacional. O autor utiliza a teoria transnacional e a categoria transmigrante, mas antecede esse debate tentando responder à pergunta “quem é o imigrante?”. Segundo ele, a resposta está na contradição inerente à figura do imigrante a partir da leitura de Sayad (1998), na qual fato e direito são as questões basilares: o fato da durabilidade da permanência e o provisório direito de permanecer (p. 29-30).

Há diversos outros estudos em diferentes campos de pesquisa que também poderiam ser elencados aqui. Aquilo que os une de alguma maneira é como os recentes fluxos migratórios haitianos revelaram que, novamente, questões aparentemente adormecidas ou mesmo indiferentes entraram na pauta dos pesquisadores e, de alguma forma, dos governos. A questão racial; o preconceito e a xenofobia; a ausência de uma política migratória consistente; a necessidade de problematização da ideia de nação brasileira; a precarização do trabalho em vários setores da economia, revelada a partir da presença dos haitianos: essas são algumas dessas questões que continuam suscitando novas pesquisas.

## **2.6 Migrações na Amazônia e a chegada dos haitianos a Manaus**

O número de haitianos que entrou no Brasil pela região amazônica é realmente expressivo se compararmos a outros grupos de imigrantes que se instalaram no passado. Historicamente a Amazônia é um espaço de migrações, de cruzares sucessivos de fronteiras físicas e simbólicas. Não parece justo abordar a questão migratória em Manaus sem conferir destaque aos movimentos migratórios que constituíram a região amazônica. Contudo, a fim de não cometer anacronismos,

pretendo não fazer digressões temporais excessivas, o que nos colocaria em fins do século XIX com o estabelecimento do ciclo da borracha e da migração de nordestinos para a região, estimulada pela percepção de que a Amazônia seria uma “terra da fartura” (FORLINE, 2008).

Poucos anos após a virada para o século XX algumas iniciativas menos evidenciadas na história da região foram estabelecidas, como é o caso da imigração afro-antilhana para Amazonas, Pará, Acre e Rondônia, a qual orbitou em torno de empreendimentos ferroviários, a exemplo da construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré (EFMM) (BLACKMAN, 2016). Consta em alguns trabalhos a ideia de um Brasil Caribenho constituído pelas regiões norte e nordeste, as quais, desde muito tempo, são espaços de migração, com fluxos mais intensos em direção ao Caribe insular (COUTO, 2016). A autora relata que é na região norte em que as relações migratórias são mais estreitas e tem-se falado recentemente de uma “Amazônia Caribenha” devido às mobilidades constantes nesse espaço tão vasto e diverso.

A proximidade geográfica entre o Caribe e as fronteiras da América do Sul, embora marcadas pelas dificuldades de locomoção constituídas pela densa floresta e pela precária infraestrutura de transportes, permite a formação de corredores migratórios na região. Em sendo o norte brasileiro uma região de muitas fronteiras, é oportuno considerar que os países limítrofes sejam provedores importantes destes fluxos migratórios, como é o caso dos peruanos e colombianos na tríplice fronteira e dos venezuelanos e guianeses mais ao norte. A tríplice fronteira Peru-Brasil-Colômbia é um lugar de permanência mas também porta de entrada para muitos imigrantes fronteiriços ou que não que desejem entrar em território brasileiro (OLIVEIRA, 2006).

No Amazonas, a cidade de Tabatinga é o local de referência que irradia imigrantes de diversas origens para outras partes do estado e do Brasil. Os imigrantes vão chegando com ou sem documentos e esses movimentos há muito tempo sinalizaram que o país precisa constituir uma política migratória séria, permanente e, sobretudo, integral – ou seja, que atenda a essas minorias, as quais, em muitos casos, vivem em condições de vulnerabilidade econômica e social não só na região como no resto do país. São urgentes iniciativas governamentais em termos de políticas públicas aos imigrantes para além de questões ligadas ao trabalho e à legalidade: que também deem conta de questões relacionadas às diversidades cultural e identitária produzida pela imigração.

Em um trabalho mais recente, Oliveira (2016) apresenta um quadro atualizado das dinâmicas migratórias na Amazônia. Além das migrações internas, a autora destaca a feminização da migração na região e as migrações internacionais contemporâneas. Do ponto de vista dos recentes estudos, a feminização dos fluxos migratórios tem sido bastante evidenciada, inclusive na discussão de novos paradigmas de análise. De acompanhantes dos maridos, pais e irmãos, as mulheres passam a ser protagonistas dos fluxos, inclusive como provedoras principais das remessas financeiras ou da gestão da casa e das famílias em situação migratória. A outra face das mobilidades na região são as migrações internacionais, que contam com os haitianos, colombianos e peruanos como representantes dessa nova fase.

Com uma população estimada em pouco mais de 2 milhões de habitantes, Manaus é a maior cidade da região norte e considerada uma das metrópoles regionais. Concentra uma relativa oferta industrial de postos de trabalho e de uma circulação de bens e de serviços também relativamente diversos. Localizada à margem esquerda do Rio Negro, a cidade passou a ter esse nome em 1856 em referência à tribo indígena dos Manáos, que habitavam a região antes de serem mortos e extintos pelos colonizadores portugueses. A cidade viveu seu período áureo com o ciclo da borracha, mas nos anos de 1910 entrou para um período de ostracismo econômico, interrompido com a criação da Zona Franca na década de setenta.

Quando cheguei à cidade em agosto/2017 para o primeiro contato com o campo, dois dados corroboraram nossa hipótese de que Manaus constitui um espaço migratório. Ainda no caminho entre o aeroporto e a casa que alugamos e que serviu de base para o trabalho de pesquisa de campo nos meses posteriores, o motorista que me levava falou de suas impressões sobre haitianos e venezuelanos na cidade, o que colocava em evidência o fato de a questão migratória ter algum espaço para o debate na sociedade em geral. Não eram só haitianos e venezuelanos: as ruas da cidade ofereceram a oportunidade de captar outros grupos, ainda que de maneira exploratória, como de colombianos, peruanos e árabes de distintas nacionalidades. Conforme relatos colhidos na Pastoral do Migrante, colombianos e peruanos foram os grupos mais atendidos antes de 2010, ano em que os haitianos começaram a chegar. Quanto aos árabes, há algumas indicações bibliográficas<sup>38</sup> e evidências físicas de sua presença em uma mesquita e um centro de estudos islâmicos localizados no centro

---

<sup>38</sup> Cf. SOUZA, 2015.

da cidade.<sup>39</sup> Muito embora os árabes tenham chegado há mais tempo (sírios, libaneses e palestinos), observei que há evidência de uma migração mais recente, talvez a partir de redes de contatos e familiares. Dados da Polícia Federal do ano de 2016 (Tabela 3) apontam para os haitianos como os mais numerosos entre as nacionalidades com registro ativo em Manaus:

**Tabela 3 – Estrangeiros com cadastro ativo no Sistema Nacional de Cadastro e Registro de Estrangeiros em Manaus – SINCRE (2016)**

Nacionalidade	Total
Haiti	953
Colômbia	514
Japão	137
China	88
Coreia do Sul	66
Estados Unidos	64

Fonte: SINCRE/Polícia Federal, dezembro de 2016.

Assim que me instalei, fui interpelado pelos anfitriões sobre meus interesses e objetivos na cidade de Manaus. Ao apontar a questão migratória e os haitianos como focos da pesquisa eles fizeram referência a uma característica peculiar do Amazonas: era um lugar de migrantes, apontando o grande número de paraenses que viviam no estado. Busquei esse dado e constituiu-se como outro importante elemento que embasa minha afirmação acerca da constituição de espaços de mobilidades em Manaus. Segundo o censo de 2010, viviam na cidade pouco mais de 125 mil paraenses de um total de 221 mil em todo o estado do Amazonas. Esses números refletem uma considerável procura por novas possibilidades de mudanças econômicas e sociais através do processo migratório.

Os primeiros haitianos chegaram até Manaus ainda em janeiro de 2010 e foram orientados pela Pastoral do Migrante em um posto de atendimento localizado na Igreja dos Remédios (Figura 7), centro da cidade. Esse foi o ponto em que muitos imigrantes encontravam-se para trocar informações entre si, buscar abrigo e, posteriormente, oportunidade de seguir viagem.

<sup>39</sup> Tive a oportunidade de visitar a mesquita da cidade e participar do culto islâmico em árabe e português. Lá encontrei imigrantes e descendentes que liam o Alcorão e rezavam com bastante afinco. Outro culto do qual participei e no qual registrei a presença de imigrantes, aparentemente do sudeste asiático, foi uma celebração no Templo Hare Krishna.

**Figura 7 – Igreja Nossa Senhora dos Remédios**



**Fonte:** O autor, agosto/2017.

Em um levantamento que fiz sobre a origem dos haitianos atendidos pela Pastoral do Migrante no ano de 2011, verifiquei que muitos não foram atingidos diretamente pelos efeitos do terremoto, ou seja, residiam em cidades como Gonaives e Cabo Haitiano, distantes da capital. Outros fatores, como catástrofes anteriores, surto de doenças e pobreza generalizada, contribuíram para que imigrantes de outras cidades lançassem-se além-mar (OLIVEIRA; SILVA, 2016, p. 305). Como o projeto migratório de muitos já estava formulado antes que a catástrofe atingisse o país e sua ocorrência só apressou em alguns dias ou anos tal empreitada, foi comum ouvir de haitianos e brasileiros que a decisão de migrar é formulada pelo conjunto da família, que escolhe um membro para ser lançado além-fronteiras (preferencialmente Estados Unidos, Canadá e França), demandando um esforço muito grande por ser um projeto custoso. Para quem vive uma vida empobrecida, essa quantia constitui uma pequena fortuna. As remessas da diáspora constituem uma das principais fonte de divisas para um país que possui um ministério exclusivo para tratar dos haitianos no exterior, o

*Ministère des Haitiens Vivant a L'Etranger*. Contudo, o uso dessas remessas vai depender de vários fatores:

A finalidade com que as remessas são enviadas nem sempre corresponde, no entanto, à forma com que elas são utilizadas pelos familiares residentes no país de origem. A forma com que estes recursos são utilizados pelas famílias relaciona-se intimamente com a posição da família receptora na estrutura de classe haitiana: famílias com mais recursos econômicos podem não utilizar integralmente as remessas para consumo, destinando parte para investimentos em melhoria em suas casas, compra de automóveis etc. De outro lado, famílias com menos recursos econômicos tendem a utilizar remessas, sobretudo, senão unicamente, para seu consumo corrente, especialmente na compra de alimentos e medicamentos (MAGALHÃES; BAENINGER, 2016, p. 245)

Os meses foram passando e as chegadas foram se intensificando como nunca havia sido registrado da história migratória da cidade, conforme coletado em relatos sobre informações referentes aos primeiros momentos do fluxo de haitianos. Segundo Silva (2016, p. 185), esses imigrantes eram “jovens entre 20 e 40 anos, em sua maioria solteiros e do sexo masculino e com uma escolaridade média”. Observei, como veremos nos capítulos seguintes, que o tempo de imigração consolidou as redes de contatos, amigos e familiares e proporcionou moradia, inserção laboral e outras estratégias de permanência com maior facilidade, de tal modo que outros perfis foram chegando, como mulheres, crianças (além das nascidas em Manaus) e pessoas mais velhas, incluindo idosos.

Por Manaus passaram aproximadamente 9 mil haitianos entre 2010 e 2014, que, em sua maioria, continuaram a migrar (COSTA, 2016). Os dados de julho de 2016<sup>40</sup> apontam a presença de 953 haitianos com registros ativos na cidade. Os deslocamentos continuam e a falta de uma forma mais centralizada de captação dos dados relacionados à migração são elementos que impedem dimensionar estatisticamente e de maneira mais precisa a presença imigrante, sem considerar os indocumentados, que não são computados nas estatísticas oficiais.

A distribuição espacial dos haitianos vai desde bairros próximos ao centro, como São Jorge, São Geraldo e Alvorada, até os mais afastados, como Cidade Nova, Nova Cidade e Manoá. A falta de recursos empurra alguns deles para movimentos de ocupações urbanas juntamente aos brasileiros ou deixa-os nas duas casas de apoio que continuam sendo mantidas pela Paróquia São Geraldo e pelas Congregações

---

<sup>40</sup> Mensagem eletrônica nº 202/2016-SIC/DIREX/PF enviada com base na Lei de Acesso à Informação 12.527/2011.

Scalabrinianas. Como se trata de uma imigração laboral (SILVA, 2016), faz-se necessário estar o mais próximo possível de fontes de divisas obtidas a partir de algum tipo de trabalho, seja formal ou informal. Por isso, alguns fazem o possível para manterem-se em bairros mais próximos à região central ao ponto de rejeitarem a ideia de “ganhar um terreno” numa ocupação urbana.

Conforme relatos colhidos, a migração haitiana em Manaus pode ser dividida em três momentos: o primeiro foi o da comoção pública com a tragédia e a alta participação da sociedade civil na ajuda aos imigrantes; o segundo foi o de esgotamento dos agentes que encabeçaram a ajuda devido ao grande número de haitianos que chegavam diariamente e pela falta de apoio efetivo do poder público; o terceiro e atual momento é de uma imigração mais consolidada, que acontece por meio das redes familiares e de contatos, mas que continua com muitos dos problemas enfrentados nos dois momentos anteriores.

Para finalizar, observo que Manaus não é só um lugar de passagem, apesar de alguns imigrantes com que tive contato fazerem referência à vontade de continuar migrando ou afirmarem que parentes e amigos já saíram da cidade e estão em outras partes do Brasil, no Canadá ou nos Estados Unidos. Para outros, Manaus é construída e apropriada como um espaço migratório que também se fundamenta na constituição de negócios ligados à migração, como serviços de remessas e agências de viagens. Contudo, para além da cidade como lugar de passagem e da dicotomia emigração-imigração, a cidade constitui-se como território circulatório, pois, física ou simbolicamente, os haitianos vão e vem do Haiti, estão aqui e lá: visitam os filhos que ficaram; participam dos funerais; enviam remessas; casam-se etc. Essas atividades vão constituindo novos espaços do movimento, da mobilidade, fazendo com que os sucessivos cruzamentos de fronteiras também sejam elementos desestabilizadores da construção da categoria de imigrante haitiano (TARRIUS, 2000).

## **PARTE 2 – PESQUISA EMPÍRICA**

### **CAPÍTULO III - O PÃO NA PARÓQUIA E A PALAVRA NA IGREJA: ATORES SOCIAIS E TERRENO DE PESQUISA EM MANAUS**

#### **3.1 O pão na Paróquia São Geraldo**

##### **3.1.1 Eles chegaram. E agora?**

Pão é uma palavra que está presente com muita frequência na Bíblia cristã. Entre tantos simbolismos o pão está ligado a partilha, comunhão e ajuda mútua. Observa-se que Jesus Cristo era rejeitado, entre tantos motivos, por partilhar costumeiramente as refeições com os marginalizados de sua época. Não deixei de notar como a ideia de socorro material estava ligada a essa palavra no cotidiano dos haitianos e das haitianas em Manaus. Refiro-me às vertentes de trabalho social implementadas pela Igreja Católica através de suas paróquias e demais estruturas. Aqui, pão é mais que alimento: é teto, é o espaço físico de culto, é a orientação financeira e legal, é o trabalho que sustenta a família e próprio trabalhador, etc.

A paróquia São Geraldo (Figura 8) foi o lugar onde encontrei os primeiros contatos para iniciar a realização da coleta de dados no trabalho de campo. Não cheguei até a paróquia totalmente às cegas e posso justificar. Em Sergipe, eu tinha, à época, um envolvimento como voluntário na Pastoral da Criança, que é outra estrutura pela qual a Igreja Católica realiza seus trabalhos sociais e o que ela define como missão evangelizadora no mundo<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Sobre esse ponto, cabe esclarecer que a missão evangelizadora do âmbito da Igreja Católica acontece em três etapas: 1) ação missionária; 2) ação catequética; 3) ação pastoral. Esta última tem a ver com a transformação da fé em obras que se inspiram no serviço da igreja e dos fiéis para o mundo. “O processo evangelizador, conseqüentemente, é estruturado em etapas ou ‘momentos essenciais’: ação missionária para os não crentes e para aqueles que vivem na indiferença religiosa; a ação catequética e de iniciação para aqueles que optam pelo Evangelho e para aqueles que necessitam completar ou reestruturar a sua iniciação; e a ação pastoral para os fiéis cristãos já maduros, no seio da comunidade cristã. Esses momentos, no entanto, não são etapas concluídas: reiteram-se, se necessário, uma vez que darão o alimento evangélico mais adequado ao crescimento espiritual de cada pessoa ou da própria comunidade” (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 1997).



**Figura 8 – Paróquia São Geraldo (Av. Constantino Nery, Manaus)**



**Fonte:** O autor.

Minha inserção em terras sergipanas permitiu acionar uma rede de contatos que proporcionaram um terreno mais sedimentado naquele primeiro momento em que ainda não conhecia a cidade e tinha a tarefa de dimensionar a migração haitiana. Meu primeiro contato foi uma reunião preparatória da comemoração dos 25 anos do Serviço Pastoral do Migrante em Manaus (SPM), também conhecido como Pastoral do Migrante, denominação que passarei a usar daqui em diante. Sobre esse primeiro contato registrei que

No início fiz uma apresentação e falei sobre meu interesse pelos haitianos evangélicos. Neste momento, fui interrogado o porquê dos haitianos evangélicos pela irmã Maria<sup>42</sup>; ao que parece ela própria respondeu falando sobre a grande quantidade deles em Manaus. Por um momento pensei estar divagando em torno da minha escolha, contudo, é no final da reunião que minha expectativa foi confirmada. A irmã Joana também entrou no diálogo dizendo que as 'igrejas evangélicas só se preocuparam com a pregação, mas todo o trabalho social foi feito pela Igreja Católica' (DIÁRIO DE CAMPO, p. 03).

Portanto, o pão aqui se refere a todo auxílio material pensado, gerido e protagonizado pela Igreja Católica através dos seus organismos, dos religiosos e religiosas, leigos e leigas<sup>43</sup> com a finalidade de acolher os haitianos (não somente

<sup>42</sup> Todos os nomes dos entrevistados ou das pessoas com que tive conversas informais e reuniões foram modificados a fim de preservar suas identidades, mesmo que elas tenham concedido autorização para a gravação de entrevista, como no caso das entrevistas semiestruturadas. Os únicos nomes que não foram alterados foram os registrados de maneira pública. Refiro-me ao antigo pároco, ao padre Gelmino Costa e ao atual padre, Valdecir Molinari.

<sup>43</sup> "Por leigos entendem-se aqui todos os cristãos que não são membros da sagrada Ordem ou do estado religioso reconhecido pela Igreja, isto é, os fiéis que incorporados em Cristo pelo Baptismo, constituídos em Povo de Deus e tornados participantes, a seu modo, da função sacerdotal, profética e

eles) após o terremoto de janeiro de 2010, quando os primeiros contingentes chegaram até a fronteira norte do Brasil. Esse auxílio incluiu muitas ações, mas uma das primeiras foi logo após o terremoto, quando a presença dos haitianos ainda nem tinha sido registrada. A Arquidiocese de Manaus inseriu-se numa campanha para arrecadação de fundos cujo objetivo era oferecer ajuda emergencial após a tragédia, como mostra o recorte de jornal abaixo (Figura 9).

**Figura 9 – Primeira mobilização da Arquidiocese de Manaus relacionada aos haitianos**

**Igreja em Manaus vai ajudar o Haiti**

Dom Mário fala da dificuldade de enviar donativos e pede doações em dinheiro

A Igreja Católica de Manaus vai se juntar à mobilização nacional feita da Cáritas do Brasil para arrecadar dinheiro, juntos aos fiéis, até o dia 24 de janeiro, a fim de ajudar as vítimas do terremoto da última terça-feira, no Haiti. Segundo o bispo auxiliar da Arquidiocese de Manaus, dom Mário Pascoaloto, essa será a primeira experiência da igreja de Manaus nesse sentido, e por isso não tem como fazer uma estimativa da arrecadação. Mas o bispo disse que a Igreja espera contar com a sensibilidade e a fé dos manauaras para essa causa.

O bispo disse que nesse momento arrecadar dinheiro para essa causa é a melhor saída, uma vez que a situação é de emergência. Para ele, arrecadar alimentos, roupas e remédios, não é possível no momento, pela falta de estrutura para enviar para aquele País. A não ser que seja uma grande quantidade de donativos, não seria viável organizar um avião para mandar para Porto Príncipe, capital do Haiti. “Se mandar o dinheiro fica melhor, até porque eles lá é que sabem o que estão precisando”, avaliou Pascoaloto.

Dom Mário observou que as pessoas que querem fazer a doação de donativos e não tiverem meios para fazer com que eles cheguem ao Haiti, que façam as doações às obras sociais locais, como à Casa Mamãe Margarida, no São José, Zona Leste, ao Abrigo Moacir Alves, no Alvorada, Zona Centro-Oeste, ao Abrigo Infantil Monte Salém, no Tarumã, Zona Oeste, entre outras.

As ofertas podem ser feitas por meio de depósito na conta corrente da Cáritas Arquidiocesana de Manaus: Banco do Brasil - Agência: 1862-7 Conta Corrente: 19257-0. Mas, se o doador não tiver conta bancária, pode procurar a paróquia mais próxima de sua casa.

Outros pontos de arrecadação dos fundos são: Cáritas Arquidiocesana, Coordenação de Pastoral, Rádio Rio Mar, Livraria Paulinas e Igreja de São Sebastião. As ofertas poderão ser feitas até o domingo da próxima semana. Dom Mário espera com isso, unir forças à Campanha SOS Haiti, promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e a Cáritas Brasileira.

**Saiba mais**

>> **Aeronaves**  
A Empresa Aérea Brasileira tem um

>> **Ajuda**  
Na total, a Empresa Aérea Brasileira

>> **Ministério**  
A secretaria do 75 Camarões

**Fonte:** JORNAL A CRÍTICA, 16/01/2010.

Foi no mês seguinte (fevereiro/2010) em que encontrei o primeiro registro de haitianos acolhidos pela Pastoral do Migrante em Tabatinga e pelos serviços socioassistenciais do estado ao chegarem à capital. Apesar de estarem hospedados na Casa do Migrante Jacamim, eles receberam orientação de que havia uma Pastoral do Migrante também em Manaus e que fazia atendimentos no centro da cidade (COSTA, 2016).

real de Cristo, exercem, pela parte que lhes toca, a missão de todo o Povo cristão na Igreja se no mundo” (LUMEN GENTIUM, 1964).

O recorte de jornal mostra que o primeiro grupo de imigrantes saiu antes mesmo do terremoto e chegou à Tabatinga na última semana de janeiro. Esse fato corrobora a tese de muitos pesquisadores – também me incluo – de que o sismo não foi o responsável principal pela emigração em massa. O Haiti é um país em que a cultura migratória – é até eufemismo descrever dessa forma – está enraizada devido a processos políticos, econômicos, sociais e ambientais que reduziram significativamente as alternativas de sobrevivência do povo haitiano, fazendo com que parte de suas vidas seja dedicada à gestão de projetos migratórios familiares e individuais (HANDERSON, 2015).

O jornalista contabilizou a presença de 17 haitianos e haitianas (Figura 10) que, naquele primeiro momento, receberam a orientação da ACNUR e da Polícia Federal para solicitação de refúgio. Essa era a única alternativa jurídica que poderia viabilizar uma inserção laboral e social mais rapidamente. Foi por esse motivo que os haitianos foram chamados inicialmente de refugiados, mesmo sem enquadrarem-se na definição legal dessa categoria. Houve também um pouco de confusão em relação às motivações, o que só as pesquisas posteriores puderam desvelar. Deduzo que foi por esses motivos que a matéria usa os termos “refugiados” e “terremoto” na categorização inicial desses imigrantes.

**Figura 10 – Haitianos refugiados em Manaus: primeiros registros pós terremoto**



Fonte: JORNAL A CRÍTICA, 22/02/2010.

Desde os primeiros momentos a paróquia São Geraldo protagonizou a acolhida aos imigrantes. Significa dizer que a minha escolha para coleta de dados não se deu

de maneira aleatória ou pela facilidade dos contatos que viabilizaram a coleta de dados, mas pela importância empírica que essa instituição assumiu em relação à gestão desse fluxo migratório. Ela mesma foi considerada um ator social no âmbito da metodologia estabelecida na pesquisa.

A notícia de que havia um lugar no qual os que chegavam poderiam encontrar abrigo, alimento, orientação ou mesmo um espaço de fé espalhou-se rapidamente ao ponto de dezenas de pessoas chegarem à paróquia num único dia. As referências dos imigrantes eram os padres e as irmãs, embora existisse a ideia que alguns nutriam de que toda aquela ajuda material tinha origem no governo, como disseram alguns dos entrevistados. Eles acreditavam que a totalidade do esforço material e humano era fornecido pelo Estado brasileiro e que os religiosos (igreja) eram apenas intermediários. Parece que essa é a explicação para algumas posturas impositivas dos recém chegados de que a Igreja Católica tinha a obrigação de ajudá-los.

Até 2014, ano em que as entradas diminuíram por conta do abandono da rota que passava por Tabatinga, a Paróquia São Geraldo atendeu grande parte dos haitianos que chegaram, permaneceram ou continuaram a viagem. Apesar de ter alguns parceiros, grande parte do trabalho esteve e continua sob sua responsabilidade. Esse protagonismo que gerou sobrecarga nos serviços oferecidos pela paróquia foi colocado em xeque nos relatos orais por parte de representantes da administração estatal. Segundo os relatos, há uma absorção consciente do trabalho de acolhimento em favor de um protagonismo da Igreja Católica, desconsiderando a estrutura estatal que havia na época para acolher os imigrantes. Recordo aqui a leitura que faz Romano (1979) quando analisou a relação Estado *versus* Igreja no Brasil até a metade dos anos 1970. A partir da discussão weberiana acerca do poder, da dominação e da adaptação da instituição ao capitalismo, o autor conclui que

Sua acomodação a ele, em todos os setores, foi cheia de tensões. Em função da necessidade de manter a aparelhagem burocrática que lhe é peculiar e de garantir seu programa próprio de domínio a Igreja viveu sempre em conflito com o poder político. Por isso, ela constituiu, potencialmente, um limite que se opôs ao poder do Estado. Em contrapartida, os burocratas do Estado moderno mantêm em relação a ela uma atitude hostil e ambígua: sua força de poder conservador lhes desperta a desconfiança, por causa de seu caráter irracional e da impossibilidade de cálculo, mas, ao mesmo tempo, os atrai por reconhecerem sua importância como elemento domesticador dos dominados (ROMANO, 1979, p. 72).

A manifestação dessas tensões, muitas delas ressignificadas ao longo do tempo, dá-se mesmo quando a Igreja Católica coloca-se em favor das massas

oprimidas. Essa opção, segundo o autor, foi uma guinada na atuação da instituição e em resposta à tentativa do Estado de restringir a Igreja no contexto das consciências individuais. No entanto, ela precisava continuar na esfera pública e reinventar-se em termos de distribuição de poder e dominação. Apesar de não ser meu objetivo, essa discussão amplia o entendimento da disputa entre os governos estaduais e municipais e parte da Igreja Católica em favor dos imigrantes, vistos como uma parcela menos favorecida do povo.

A parte mais engajada do clero católico e dos leigos concentrou-se na paróquia São Geraldo por essa ser conduzida por religiosos scalabrinianos<sup>44</sup>, cuja inserção social está focada no atendimento às pessoas em situação de mobilidade, sejam migrantes internos ou internacionais. Após a estabilização do fluxo migratório, a procura pela assistência oferecida é facilitada porque está localizada numa das principais avenidas da cidade: é um lugar de passagem e visibilidade.

Localizada na região centro-sul da capital amazonense, a Paróquia é dirigida pelo padre Valdecir Molinari desde 2016, ano em que aconteceu o envio do padre Gelmino Costa para missão no sul do país. Este último esteve à frente das obras de acolhimento dos imigrantes desde os primeiros momentos (COSTA, 2016). Outro motivo pelo qual a escolha da paróquia não foi aleatória foram as atividades da Pastoral do Migrante, uma das várias pastorais sociais abrigadas pela Arquidiocese de Manaus. A coordenação dos trabalhos é feita por irmãs scalabrinianas juntamente ao apoio de leigos consagrados e voluntários em geral. Há uma articulação com pastorais e outras entidades que se dedicam às questões migratórias no Brasil, universidades e outros setores da Igreja, como a Cáritas Arquidiocesana.

Apesar de o posto de atendimento da Pastoral do Migrante ser no centro da cidade, muitos serviços assistenciais são oferecidos na Paróquia São Geraldo. Sua história como paróquia de referência tem a ver com acolhimento dos grandes contingentes de haitianos entre 2010 e 2014. Não foi difícil encontrar interlocutores com fala similar a: “as pessoas dizem que todo migrante que aparece é mandado para a São Geraldo”.

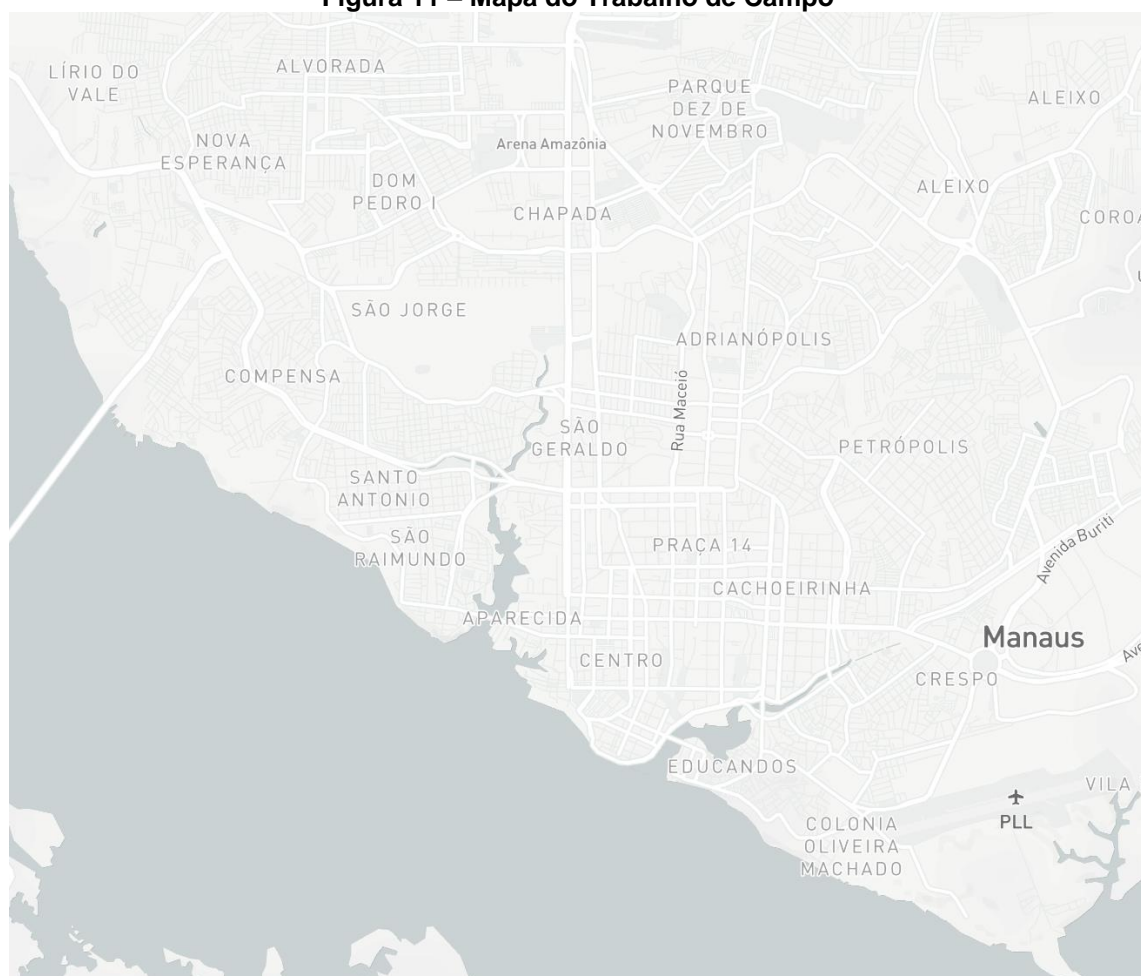
---

<sup>44</sup> A Congregação dos Missionários de São Carlos, também conhecidos como scalabrinianos, foi fundada por Dom João Batista Scalabrini no final do século XIX num contexto de forte imigração italiana e europeia. Scalabrini também fundou uma congregação feminina em 1895. Têm como carisma o acolhimento aos migrantes e o lema “Eu era estrangeiro e vocês me acolheram” (Mt 25,35). Cf. <http://www.scalabrini.org/site/pt/>; <http://www.scalabriniane.org/pt-br/quem-somos/>



O bairro e a paróquia têm o mesmo nome, São Geraldo, que, ao lado de outros bairros próximos como São Jorge, São Raimundo, Alvorada e Compensa, conta com muitos residentes haitianos. Essa proximidade física, juntamente à oferta de serviços assistenciais, permite cruzarmos com frequência com os imigrantes. Além disso, até para eles a paróquia tornou-se um ponto de encontro. A Figura 11 mostra os principais bairros pelos quais circulei durante o trabalho de campo.

**Figura 11 – Mapa do Trabalho de Campo**



Fonte: Google Maps

Caminhando pelas ruas no raio de atuação da paróquia e até mesmo em bairros próximos como o São Jorge é possível visualizar como a paróquia funciona como um agente catalisador de imigrantes mas também como irradiador de negócios imigrantes/étnicos, tendo em vista que a circulação desse público induz aqueles que alcançam certo grau de independência financeira a pensarem em alternativas ao trabalho formal (carteira assinada), que arrefeceu pós 2016. Essa é uma discussão que também ficará para o último capítulo.

### 3.1.2 As primeiras providências

Uma das primeiras providências dos que acolheram os haitianos esgotados da viagem de vários dias desde o Haiti foi disponibilizar comida e abrigo àqueles que chegavam. No ápice do fluxo, a Paróquia, a Pastoral do Migrante e seus parceiros mantiveram 14 casas que funcionavam como abrigos para os que não tinham nenhum contato na cidade, fossem parentes ou amigos. Essas casas também recebiam alimentos, muitos doados pela sociedade civil, e supriam uma lacuna oriunda da falta de uma política migratória clara e devidamente articulada nos três níveis da federação: municipal, estadual e federal. Isso fez com que setores da sociedade, como as igrejas, tomassem para si funções que deveriam ser assumidas, prioritariamente, por entes públicos.

O debate sobre a falta de direcionamento em termos de política migratória ficou mais evidente depois do mais recente grande fluxo migratório: o de venezuelanos, que também incluiu indígenas da etnia warao, para a fronteira norte e posteriormente para Manaus. Esses entraves foram postos nas atividades da 33ª Semana do Migrante realizada pela Pastoral do Migrante e que também pude acompanhar. A ideia recorrente do poder público era de que fluxos migratórios apresentavam-se como situações novas para as quais ainda se precisavam construir estratégias de enfrentamento. Esse atraso em termos de políticas migratórias talvez se deva à visão que se tem dos imigrantes como “mão de obra/força de trabalho” em vez de “sujeitos de direitos”, ocasionado desde a falta de preparo dos órgãos públicos até uma percepção distorcida sobre os motivos da migração (SILVA, 2016). Nesse sentido, espera-se que a nova Lei de Migração (13.445/2017) possa fomentar alguns avanços em termos de políticas e direitos para os imigrantes que elegeram o Brasil como lugar de recomeço – ou mesmo um lugar de passagem.

O abrigo desses homens e mulheres que buscavam melhores condições de vida ou só uma experiência de viagem, como indicam os dados obtidos através de depoimentos orais e conversas informais, aconteceu sem que a paróquia possuísse qualquer estrutura anterior. No entanto, os imigrantes buscavam um local que pudessem descansar e seguir viagem ou recomeçar ali mesmo uma nova etapa do projeto migratório. A quadra de esportes era o maior espaço existente, mas, sem a cobertura contra as intempéries do clima instável que caracteriza a cidade, ela não

daria conta dos propósitos dos envolvidos nessa fase. Nesse momento algumas pessoas e instituições ajudaram na adequação dos espaços e no fornecimento de insumos para os atendimentos. Além de igrejas evangélicas, chamou a minha atenção o envolvimento de um conhecido centro espírita da cidade – a Fundação Allan Kardec:

Eu tive o privilégio de estar coordenando essa ação por várias razões, uma grande parte das ações. Como eu tenho nessa casa, eu cuido do patrimônio físico e os haitianos não tinham local físico pra ficar. Então eu comecei ajudando, como tá no vídeo, a nossa próxima ação foi daquele jeito, quer dizer, Alberto contou no vídeo, né, e... eu me dispus a ajuda na parte civil, achar espaço físico. Então um dos padres tinham uma creche que era abandonada e não tinha onde dormir, os haitianos. Inicialmente nós alugamos um prédio grande, era uma cena muito forte, parecia cena de guerra. A gente conseguiu colchão, nós tínhamos por acaso recebido a doação muito grande da Petrobrás que trocavam de colchões e nos deu, e tava aqui, e esses colchões nós aproveitamos direto pra lá. Então nós forramos todo o chão, tinha um galpão grande, onde eles deitavam. Chegavam muito doentes, sabe, com problema de toda espécie, muitas mulheres grávidas, que engravidavam ao longo do processo, não é, outras crianças pequenas; tinha uma série de dificuldades. Então, a Pastoral do Migrante assumiu e nós juntamos a eles sempre na condição de coadjuvante, na condição de cireneus amorosos (Luiz, 61 anos).

O relato anterior é de um trabalhador<sup>45</sup> desse centro espírita que esteve na linha de frente da ajuda emergencial necessária. Ele enfatizou durante o depoimento que a Fundação era apenas uma coadjuvante que oferecia ajuda, mas não se interessava em aparecer para o público mais amplo como responsável por construções, comida e mobiliário fornecido. Advém, por sinal, de uma prática de engajamento silencioso, como demonstrado em toda a nossa conversa. Mais à frente, Luiz coloca que a Igreja Católica, na figura dos padres, era a interlocutora entre a imprensa e a sociedade e que a Fundação dispensava todos os pedidos de entrevista e homenagens pelo trabalho realizado. Sob o silêncio, mas com o reconhecimento dos voluntários no trabalho paroquial, a Fundação Allan Kardec e seus trabalhadores foram atores sociais importantes na configuração dessa ajuda inicial e emergencial.

Para Luiz, esse **outro haitiano**, isto é, o haitiano como o outro, o diferente, o estranho, é uma espécie de espelho reverso no qual se vê uma imagem invertida daquilo que os não-haitianos poderiam ser caso não tivessem todos os recursos materiais e humanos que têm, como alimentação, moradia, família, afeto, etc. A ressonância identitária aqui acontece a partir dessa inversão de imagens, ou seja, de uma construção do outro a partir daquilo que eles seriam se não possuísem tais recursos. Tratei da produção social do outro em uma pesquisa anterior (GOES, 2013),

<sup>45</sup> Denominação dada aos que desenvolvem alguma atividade voluntária nas instituições espíritas.



mas em perspectiva que ora exploro a partir das falas desse interlocutor. Há nesse trabalho anterior uma reflexão sobre a produção identitária a partir de uma ressonância em termos de negação: o outro é aquilo que eu não sou. Silva (2008) discute de maneira apropriada a identidade e a diferença sob a perspectiva da dependência mútua que elas têm para serem produzidas socialmente.

A segunda frente de trabalho dos agentes católicos realizada na paróquia foi o auxílio em questões legais e de documentação. A lacuna legal manifestou-se desde que os primeiros haitianos pisaram em terras brasileiras, pois o único caminho que eles encontraram, inclusive por orientação de algumas autoridades policiais, era a solicitação de refúgio. Essa lacuna aconteceu porque não havia previsão legal e ainda não há para que pessoas atingidas por desastres naturais ou em situação de escassez econômica (fome) sejam enquadradas na condição de refugiadas<sup>46</sup>. Entre 2010 e 2012 era esse o recurso utilizado pelos haitianos para entrarem pelo norte do país, permanecerem no Brasil ou seguirem o percurso para outros países.

Uma das medidas tomadas para acabar com a intermediação dos chamados coites, pessoas que agenciavam esses imigrantes, foi editar a Resolução nº 97/2012, que concedia 1.200 vistos anuais de uma categoria não existente no ordenamento jurídico: o visto humanitário. Sabe-se que a limitação de emissão a partir da embaixada brasileira no Haiti não freou a entrada de haitianos e haitianas pela região norte e nem a atuação de grupos criminosos que, em muitos casos, largavam os imigrantes no meio do caminho. Só depois de levantada a restrição numérica de vistos é que a situação melhorou pouco a pouco. E isso não significa que o artifício do refúgio fosse abandonado nos anos seguintes. Por esse motivo, os pedidos de solicitação de refúgio continuaram aumentando nos anos seguintes: só em 2018, foram 7.030 solicitações de refúgio feitas ao CONARE por pessoas com nacionalidade haitiana (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2019).

Com o protocolo de solicitação de refúgio em mãos, o passo seguinte foi requerer os documentos que possibilitavam o trabalho formal e a abertura de conta bancária, entre outros serviços. Os documentos brasileiros intermediados pela ação católica foram a CTPS e o CPF. Os dois documentos já resolveram boa parte dos

---

<sup>46</sup> Apesar de os ordenamentos jurídicos nacional e internacional não considerarem o refúgio ambiental e econômico, essas condições não são completamente descartadas no enquadramento do solicitante como refugiado, desde que esteja presente o **fundado temor de perseguição**. Um resumo das diretrizes para definição da categoria refugiado pode ser encontrado no “Manual de procedimentos e critérios para a determinação da condição de refugiado” (ACNUR, 2011).

problemas dos imigrantes, já que o emprego formal estava em alta até 2016. Muitos imigrantes trabalharam nas grandes construtoras, inclusive as que construíram a Arena da Amazônia. Os relatos dão conta de uma multidão ávida pelos documentos, mas sem a calma e a organização necessárias naquele momento:

Assim, é que... como diz... naquela época era muita gente, muita gente, sempre tinha alguma coisa assim... eu não sei se você teve conhecimento, mas um dia que fez a carteira de trabalho o pessoal do Ministério do Trabalho vinha em mutirão pra fazer a solicitação da carteira de trabalho. Aí eles marcaram “olha, dia tal a gente vai trazer as carteiras pra cá”. Meu Deus... nesse dia foi uma confusão generalizada... eles arrancaram aquele portão ali, eles arrancaram o portão. Teve que chamar a polícia porque eles não entendiam que as carteiras de trabalho tinham nome e só iam ser entregues pra aquele nome lá, para o dono da carteira... Meus Deus do céu... eles não sabia o que era fazer fila, não sabiam (Tereza, Pastoral do Migrante).

As dificuldades com o idioma aumentavam o dispêndio dos recursos humanos porque era difícil fazer com que todos e todas entendessem como funcionava o procedimento para a confecção e fornecimento dos documentos. Recordo que nesse processo o Estado estava presente, mas não em sua totalidade e não da maneira como deveria estar. A despeito dos abrigos abertos no Acre à época, por exemplo, a cobertura de assistência era limitada pela falta de um plano de contingência para casos como estes. O que resta para as populações mais vulneráveis são as ações de atores da sociedade civil.

Esta passagem me remete à questão identitária que permeia todo este estudo. A ideia de não saber ou não entender o que seria fazer fila, que está no final do relato, revela o susto e o medo dos envolvidos naquelas atividades diante da reação dos imigrantes mas também nos remete a uma alteridade embaçada pela realidade distante que era o Haiti até então. Nesse sentido, essa alteridade foi sendo reconfigurada à medida que o tempo foi passando e os encontros interculturais ampliaram-se na cidade e nas igrejas. Nesse movimento, etnocentrismo e relativismo culturais imbricaram-se por tratar-se de novos atores sociais com repertórios culturais produzidos de formas diferentes, em temporalidades distintas.

A ação de intermediar a confecção e a entrega dos documentos oportunizou esses encontros. Os documentos eram bens que colocaram imigrantes e não-imigrantes no mesmo cenário, mas em posições de poder distintas. Os encontros, por sua vez, causaram perplexidade<sup>47</sup> por causa da reação dos imigrantes. Não houve só

---

<sup>47</sup> Aqui recordo duas leituras introdutórias que fiz quando cursei a cadeira de Antropologia I. Laplantine (2008) e Rocha (1991) trabalham o desenvolvimento da ciência antropológica sob a perspectiva de

perplexidade porque todo encontro suscita uma capacidade de reflexão acerca desse outro e, ao final, de quem somos. Essa reflexão é um dos primeiros passos para uma produção identitária com fluxos de poder – sim, fluxos porque o poder é uma relação e não uma ferramenta como diria Elias (2011) – mais equilibrados em termos de sua distribuição.

Depois do instituto do visto humanitário surgiram novas demandas, entre elas a renovação da residência, os vistos permanentes, os casamentos, os agendamentos de atendimento nos órgãos públicos, entre tantas outras solicitações ao governo brasileiro feitas pelos imigrantes. Ouvi que, em muitas delas, os agentes católicos intervieram semelhantemente a centros de atendimento governamentais. Não só ouvi acerca disso como realizei atendimentos semelhantes, já não mais com haitianos, mas os muitos venezuelanos que deixaram o seu país pela fronteira com Roraima mais intensamente após 2016.

Além dos documentos oficiais brasileiros, havia, até minha última ida à Manaus, em janeiro de 2019, uma espécie de convênio com a embaixada do Haiti em Brasília para intermediação da confecção do passaporte haitiano. Era ligação direta, na qual os agentes católicos tinham a posse dos formulários de solicitação e auxiliavam os imigrantes no preenchimento, que não poderia conter erros sob pena de invalidação e pagamento dos custos de reposição. Isso não significava que era mais rápido obter o documento de viagem internacional mesmo tendo acesso a esse serviço localmente. Quando questionei o porquê, a resposta foi que o caminho percorrido pela solicitação passava por Brasília, Washington (EUA), para depois voltar à Brasília e, por fim, Manaus. Só depois compreendi porque alguns imigrantes foram até a Venezuela para solicitar o passaporte na representação haitiana local: na percepção deles o trâmite era mais rápido.

Essas demandas por documentação continuam existindo, não com a mesma intensidade dos primeiros quatro anos quando as dependências da paróquia e a rua lateral ficavam diariamente lotadas de imigrantes esperando pelos documentos ou por sua vez na fila de solicitação. Atualmente, o número de pessoas diminuiu e o fluxo equilibrou-se. Entendo que a redução do número de atendimento não se deve somente a diminuição do fluxo, mas também, a rede de informações que de alguma

---

algumas categorias básicas: encontro, choque cultural, etnocentrismo, relativismo. Todas elas podem ser utilizadas na discussão acerca da perplexidade do ponto de vista da identidade e da alteridade e suas configurações.

maneira de constituiu. Em vez de procurar a Paróquia e/ou a Pastoral, essa rede permite que os imigrantes busquem informações básicas com quem já está na cidade.

Todos estes aspectos referem-se ao processo de produção social do imigrante haitiano, questão central deste estudo. No que diz respeito aos atores sociais envolvidos, os agentes católicos na cidade desempenham um papel ambíguo nas ações e na presença do fluxo migratório haitiano. Apesar de fazerem parte de redes locais de acolhimento (SILVA, 2017), eles não são validados como representantes oficiais de uma política pública migratória como acontece em outros países. Por vezes, contudo, recebem algum tipo de recurso financeiro para lidar com a pressão referente às demandas apresentações por essa população em situação de vulnerabilidade, como são os imigrantes pobres e periféricos que chegaram pela fronteira norte. Sobre esse último ponto, recordo a minha tentativa de resgatar as primeiras ações de governo na incidência dos fluxos. Peregrinei entre as Secretarias Estaduais de Justiça, Cidadania e Direitos Humanos e de Assistência Social na tentativa de regatar informações sobre como o Estado comportou-se em relação à questão. No final, soube que não havia registro das primeiras operações porque quem executou o orçamento foi a Cáritas Arquidiocesana através do repasse que a secretaria de Assistência Social fez por meio de uma parceria entre os dois entes.

A questão aqui não se trata de questionar a *expertise* dos agentes católicos, até porque, como demonstrarei mais adiante, os scalabrinianos, as pastorais do migrante e as Cáritas, têm um significativo conhecimento no atendimento a essas populações, não só sob a perspectiva do acolhimento mas também a partir da incidência pública através de estudos e redes internacionais. O que tenho questionado é a dificuldade em reconhecer essa *expertise* por parte do Estado sem que assuma sua responsabilidade diante da questão. Novamente volto a Romano (1979) e sua discussão acerca dos embates entre Estado e Igreja Católica em questões que lhes são sensíveis quando envolvem o protagonismo de um ou outro desses dois atores sociais.

Recordo mais uma vez a falta de uma política migratória coordenada e efetiva para integração e apoio dos imigrantes tal como ocorre em outros países. Portugal faz dos Centros Locais de Apoio à Integração de Migrantes (CLAIM) um ponto de apoio aos que chegam e aos que partem. Os CLAIM funcionam por meio de autarquias e entidades da sociedade civil em 100 pontos do país, também em regime de itinerância, e “prestam apoio e informação geral em diversas áreas, tais como, regularização,

nacionalidade, reagrupamento familiar, habitação, retorno voluntário, trabalho, saúde, educação, entre outras questões do quotidiano<sup>48</sup> (ENNES, 2014; 2016). Se tivéssemos uma rede de atenção aos imigrantes, não haveria (com algumas modificações, a história repetiu-se na chegada dos venezuelanos) uma sobrecarga da sociedade civil, principalmente de entidades religiosas como a Paróquia São Geraldo e a Pastoral do Migrante, fazendo com que a comoção dos primeiros momentos se convertesse em esgotamento e hostilidade por causa do cansaço causado pelo processo.

A arquitetura dos CLAIM permite aproveitar e endossar o *know how* de entidades como a Cáritas Arquidiocesana para, por exemplo, que o Estado consiga oferecer de maneira adequada para essa categoria, como é o caso de Portugal. As instituições religiosas e seu trabalho longo com essas populações, além de possuírem capilaridade, podem e devem ser parceiras do Estado nesse sentido, sem que haja conflitos de competência. Isso não significa que a Igreja abrirá mão do sentido que ela confere à evangelização manifesta nos trabalhos sociais desenvolvidos. Por outro lado, não quer dizer que o Estado estará abrindo mão de sua posição de poder em favor de outro ator institucional.

### **3.1.3 Trabalhar com o quê? Os agentes católicos e a inserção laboral dos haitianos**

Considero importante apontar que estamos diante de uma migração laboral atravessada pela divisão internacional do trabalho. Em outras palavras, vemos imigrantes de muitos países periféricos, vizinhos ou mais distantes, deslocando-se para uma periferia em situação menos dramática sob o ponto de vista do trabalho e da infraestrutura socioeconômica (VILLEN, 2016). Trata-se de uma relação clássica entre migração e trabalho demonstrada por Sayad (1998) na década de 1970, tomando como referência empírica a imigração argelina para a França. Não é sem fundamento que a produção social da categoria imigrante haitiano no contexto mais geral da cidade é de que eles são bons trabalhadores. Por outro lado, quando esses mesmos imigrantes trabalhadores (considero até redundante usar as duas categorias juntas) reivindicam direitos também conferidos aos brasileiros, há uma ruptura nessa

---

<sup>48</sup> Cf. <http://www.acm.gov.pt/-/rede-claii-centros-locais-de-apoio-a-integracao-de-imigrant-3>

produção. A esse respeito temos de concordar com o que coloca Sayad (1998, p. 66): “‘exportam-se’ ou ‘importam-se’ trabalhadores, mas nunca [...] cidadãos atuais ou futuros”.

A categoria cidadão implica na reflexão de que homens e mulheres, sejam eles nacionais ou de origem estrangeira, são sujeitos de direitos. Depois da comoção do acolhimento emergencial, surgiu um incômodo causado pelo *status* provisório que insistia em permanecer para muitos imigrantes. Isso suscitou um sentimento de que os imigrantes seriam concorrentes dos não-imigrantes no mercado de trabalho, além da disputa pelas políticas públicas de assistência social. Em qual momento isso tornou-se mais visível? Quando os postos de trabalho foram reduzidos e a crise econômica aprofundou-se depois de 2014. A história parece repetir-se novamente em Manaus tendo como referência o que analisou Sayad (1998). Os imigrantes são força de trabalho provisória, caso se cesse o trabalho e eles precisem, por exemplo, de assistência da rede de proteção estatal, serão vistos como invasores ou responsáveis por algum tipo de crise local e até nacional.

O debate entre imigração e trabalho é de longe um debate anacrônico e/ou trivial. Rapidamente pode-se comprovar essa tese quando há uma situação de inflexão nas economias nacionais que comprometem o crescimento econômico ou quando crises migratórias surgem no radar dos países. Parte das sociedades nacionais responde a essas situações com medidas que deixam claro serem os imigrantes e seus descendentes apenas trabalhadores provisórios, que não se enquadram na condição de cidadãos plenos dessas sociedades. No Brasil, a lei 6.815/1980, mais conhecida como Estatuto do Estrangeiro<sup>49</sup>, deixava explícito que essa categoria era objeto de permanente vigilância das autoridades nacionais. Nesse sentido, não havia um tratamento paritário em termos de direitos fundamentais no contexto da ditadura militar.

A recente saída do Reino Unido da União Europeia expôs uma das faces desse movimento de rejeição dos imigrantes e sua relação com o trabalho. Historicamente, sabe-se que os imigrantes ocupam as posições menos qualificadas no mercado de

---

<sup>49</sup> O Estatuto do Estrangeiro foi revogado após a publicação da Lei de Migração nº 13.445/2017, regulamentada pelo Decreto 9.199/2017. Não se discute o caráter inovador da nova legislação, instituindo, por exemplo, o visto humanitário e descriminalizando a participação de imigrantes e estrangeiros em sindicatos e associações profissionais. Apesar disso, há pontos que poderiam ter avançado, como a participação na política local e o uso da categoria “clandestino” para imigrantes indocumentados.

trabalho porque os trabalhadores locais, em sua maioria, recusam-se a desempenhar tarefas consideradas de menor valor. Para suprir essa demanda, a saída sempre foi utilizar mão de obra imigrante, incluindo pessoas sem documentos a quem se permite o acesso ao mercado de trabalho. O governo britânico editou uma norma que veta quase exclusivamente a entrada de trabalhadores imigrantes com baixa qualificação e que não falem inglês (DE MIGUEL, 2020). Essa será sempre uma posição contraditória, pois as próprias elites econômicas servem-se dos imigrantes para continuar maximizando seus rendimentos.

Não se questionam as diferenças entre um imigrante haitiano que chega ao Brasil em busca de trabalho, gerando remessas para o seu país de origem, e um turista ou um *CEO* de uma empresa global. Todos movimentam-se no espaço-tempo físico ou virtual. Todavia, para esse imigrante haitiano o trabalho guarda um valor fundamental. Esse argumento foi utilizado por Canclini (2007) quando discutiu as dificuldades de generalizar a condição de imigrante. Destaco o fato de que essa condição de trabalhador foi ficando cada vez mais clara para a sociedade local após a ajuda emergencial.

Grande parte vinha com a falsa expectativa de que acharia um trabalho bem remunerado e que pagasse salários em dólares estadunidenses. Além da necessidade de ter alguma fonte de renda que subsidiasse sua estadia, havia a expectativa de suas famílias receberem parte desse dinheiro no Haiti. Esse movimento faz parte do projeto migratório que, em muitos casos, envolve toda a família. Handerson (2015, p. 67) ilustra o fato com a seguinte afirmação:

Não seria um exagero dizer que o sonho da maioria da população é *pati* (partir) ou *vwayaje* (viajar) ou afirmar que seria quase impossível encontrar uma casa no Haiti da qual não há um membro dela no exterior, as casas e as redes familiares geralmente têm, no mínimo, alguém no *peyi etranje* (país estrangeiro).

O retorno desse investimento no projeto migratório de um ou mais membros da família serve para alimentação, vestuário, educação dos que estão em idade escolar, reformar a casa ou conseguir uma nova habitação, entre tantas possibilidades. A precariedade ou quase inexistência dos serviços públicos faz com que boa parte dos haitianos dependa dessas remessas para conseguir os serviços e/ou bens na oferta privada que o país possui, como é o caso dos serviços de saúde e educação.

Não obstante o objeto serem as relações sociais de produção do haitiano nas e por meio das redes acionadas pelas igrejas em Manaus, não se pode perder de vista

o contexto econômico do qual estas redes foram parte. Com o mercado de trabalho aquecido por causa de obras da Copa do Mundo e das Olimpíadas do Rio, além da oferta abundante de vagas no setor de abate de animais do Sul, Sudeste e Centro-oeste, os agentes católicos intermediaram a transferência voluntária de muitos haitianos para essas três regiões. Essa experiência de intermediação feita pela Igreja Católica não se restringe ao Brasil e revela parte das representações que os agentes católicos constroem acerca dos que estão em busca de trabalho (ITÇAINA; BURCHIANTI, 2011).

Os pontos que merecem destaque a respeito da intermediação dos agentes católicos no tocante ao trabalho são muitos, mas gostaria de ressaltar apenas dois. O primeiro é que, depois da alimentação, do abrigo e da posse dos documentos brasileiros, agora a Igreja articulava essa etapa como parte de sua ação evangelizadora. Não vejo essa atitude como uma simples intermediação de mão de obra, mas como extensão de uma leitura dos próprios documentos católicos que atribuem ao trabalho um valor fundamental, incluindo a relação entre trabalho e imigração no contexto contemporâneo (DSI, 2005, p. 104-108). O segundo destaque foi a procura pela abundante mão de obra haitiana por grandes empresas. Não se tratava de um sentimento de caridade, mas de um movimento coordenado para substituição da mão de obra local pela imigrante nos lugares pelos quais trabalhadores e trabalhadoras nacionais não se interessavam, os quais, na grande maioria dos casos, exigia um enorme desgaste físico e mental.

A intermediação seguiu princípios que respeitavam a legislação e os agentes católicos checavam a procedência dos empregadores para que aqueles homens e mulheres não sofressem uma nova exploração (COSTA, 2016). Isso não significou que as condições de trabalho oferecidas na chegada fossem as ideais, mas vestiu nos imigrantes um sentimento de que poderiam reivindicar seus direitos ainda que as oportunidades para tanto fossem restritas. Num primeiro momento, as próprias empresas vinham até Manaus para recrutarem esses trabalhadores, mas depois os próprios imigrantes lançavam-se na busca por outras oportunidades nos grandes centros urbanos e nas cidades menores em que a economia estava aquecida.

Considerando que passaram por Manaus 20 mil haitianos até 2019, (NASCIMENTO, 2019), que, em sua maioria, continuaram sua trajetória migratória para Guiana Francesa ou seguindo para o Sul do Brasil, a cidade ficou conhecida mais como lugar de passagem do que de permanência. O que fazer com os que



ficaram? Para esses havia postos de trabalho formais no Distrito Industrial, na construção civil, no comércio, entre outras atividades laborais. Os postos de trabalho formais não eram suficientes para suprir toda a procura. Aliando-se a isso, o mercado de trabalho, não apenas de Manaus como do Brasil, começava a arrefecer após 2014. Nesse sentido, seria importante proporcionar formas de geração de renda para os imigrantes: isso foi feito através de cursos de qualificação, montagem de uma cozinha industrial e uma fábrica de picolés (Figura 12), que atende atualmente pouco mais de 90 imigrantes e alguns não-imigrantes, eliminando atravessadores e proporcionando uma margem de lucro maior.

**Figura 12 – Fábrica de picolé, cozinha e casa de apoio às crianças**



**Fonte:** o autor, 2017.

No período em que estive na cidade pude perceber a importância do trabalho de geração de renda através da fábrica de picolé. Não era difícil encontrar pela cidade um haitiano vendendo o “picolé da massa” nos bairros circunvizinhos à Paróquia São Geraldo. Mesmo essa sendo uma fonte de renda, não significa que a satisfação fosse generalizada. Isso também se aplica aos trabalhadores brasileiros. Caminhar a cidade sob o sol quase constante vendendo picolé não era o tipo de trabalho que muitos deles pensavam conseguir. Os que têm uma razoável qualificação recusam-se ao tipo de trabalho oferecido por sentirem não fazer aquilo para o que estudaram ou qualificaram-se no Haiti e fora de lá. Em uma das entrevistas isso foi discutido: “Brasileiro pensa que haitiano só pode vender picolé” (Heron, haitiano, 36 anos). Essa é uma marcação recorrente no mercado de trabalho, seja ele formal ou informal, pelo

que expus anteriormente. Aos imigrantes os trabalhos de baixa qualificação e remuneração: afinal, eles são força de trabalho provisória.

Sob a coordenação de um haitiano evangélico *o entra e sai* para abastecer os carrinhos era um momento também de encontros. As risadas, as conversas, as interações via *smartphones* e os olhares – nesse caso em direção a mim – eram frequentes. Eu era o *outsider* no sentido que coloca Elias (2010) quando discutiu essa categoria em uma comunidade inglesa. A posição de *outsider* marca aquele que não faz parte do grupo pelos mais diversos critérios. Na minha situação, o que amenizava era o contato prévio com algumas pessoas de confiança dos imigrantes: “Ah, você é amigo da madrinha?”, uma referência à brasileira madrinha de batismo de uma de suas filhas.

No espaço da fábrica de picolé, havia uma cozinha que, noutro momento, funcionara como local de cursos de culinária para os imigrantes. Passado esse período, o espaço foi ocupado por uma família haitiana que estabeleceu uma espécie de restaurante étnico. A formação desses comércios étnicos é um movimento que ocorre a partir de determinadas condições da sociedade local e da característica dos fluxos migratórios (GRACÉS, 2011). O lugar serve refeições aos haitianos e a outros imigrantes, como os venezuelanos, porque também tem um preço acessível. Não só os vendedores e vendedoras de picolé (os homens são quase a totalidade), mas aqueles que, de alguma maneira, circulam na área da Paróquia e dos bairros vizinhos. Essa possibilidade de ganhar dinheiro com a venda de alimentos também é vista no espaço externo com a venda do conhecido “churrasquinho” na calçada da Paróquia, o qual reunia muitos haitianos no final da tarde, juntamente ao movimento dos pais que buscavam os filhos na casa de apoio às crianças mantida pela Paróquia.

### **3.1.4 A Casa de Apoio às Crianças Filhas de Imigrantes**

Quatro anos atrás já havia a presença de crianças e mulheres no fluxo migratório que, no primeiro momento, era predominantemente masculino. E como essas mulheres poderiam trabalhar se precisavam cuidar das crianças? Nesse momento os agentes católicos viram que a viabilização de um lugar que apoiasse as mães e seus filhos enquanto as primeiras trabalhavam fora de casa era uma possibilidade de mitigar a situação de vulnerabilidade desse grupo.

O problema da falta de cobertura universal em creches públicas é recorrente no Brasil como um todo. Em Manaus, essa era uma dificuldade com força significativa quando os haitianos começaram a chegar. No período em que a casa de apoio católica foi construída, a cidade possuía apenas uma creche, bem diferente da realidade atual, período em que mais 19 unidades foram construídas (D24AM, 2019). Esse crescimento do número de estabelecimentos ainda não consegue suprir a demanda por vagas na cidade, seja entre os não-imigrantes ou entre os imigrantes. É um problema de incidência efetiva do poder público. Isso faz com que a manutenção da casa de apoio seja fundamental para essas famílias.

Mais uma vez a Fundação Allan Kardec foi parceira dos agentes católicos, construindo uma estrutura de dois pavimentos: um para servir como creche; no segundo, salas para catequese e reuniões da paróquia. O novo prédio foi construindo entre a quadra e o anexo já existente onde funciona a fábrica de picolé. Inaugurado em junho de 2013, o espaço tem capacidade para 25 crianças com até quatro anos. Após completarem a idade limite, as crianças são encaminhadas para duas escolas da região, uma católica, mantida com recursos municipais, e outra da própria prefeitura de Manaus, que por parecer subutilizada pela comunidade local e os filhos dos haitianos passaram a ocupar as vagas ociosas, segundo relatos coletados em visita a casa de apoio. A integração das crianças que chegavam a essas escolas foi mais uma questão de oportunidade e não de planejamento ou fruto de uma política escolar para os imigrantes.

As crianças permanecem na casa de apoio o dia inteiro, recebem todas as refeições e lanches, acompanhamento pedagógico, atividades lúdicas: tudo isso é realizado através de doações e da venda dos picolés pelos próprios imigrantes. É uma espécie de autofinanciamento. Lá elas aprendem o português na interação com cuidadoras, voluntários e com as pessoas que circulam quando são realizadas atividades, as quais, de alguma maneira, envolvem a presença delas. Quando conversei com alguns pais e mães sobre como eles lidavam com a questão da socialização através do idioma dos filhos pequenos nascidos no Brasil, as respostas dividiram-se em dois grupos. O primeiro concentrou-se na negação do *kreyòl*<sup>50</sup>, o

---

<sup>50</sup> O *kreyòl* ou crioulo haitiano foi elevado, ao lado do francês, como língua oficial do Haiti em 1987 (artigo 5º da Constituição) e configura-se com influências do próprio francês, de línguas africanas e também indígenas que habitavam o Haiti antes da colonização. É consenso que historicamente houve uma negação do crioulo como língua nacional. Em primeiro lugar, a colonização francesa não abria espaço para uma outra língua pelos argumentos que já se sabem em se tratando de uma colonização

crioulo haitiano sob a justificativa de que ele não servia para nada. Já o segundo grupo de respostas apontou que haviam momentos em que as interações no contexto da socialização tinham um caráter bilíngue e que as crianças até auxiliavam os pais no aprendizado do português.

Pela manhã, antes do trabalho, os pais deixam as crianças e só retornam no fim da tarde, depois de encerrado o expediente de trabalho, seja no emprego formal ou vendendo frutas no centro cidade. O irmão Jean, um dos meus principais interlocutores evangélicos, esperou algumas semanas até que a vaga na casa de apoio surgisse. Entre ele e a esposa, combinaram que Jean pararia de vender suas frutas para deixar que ela trabalhasse. Mais uma vez reforça a importância da casa de apoio para, inclusive, contribuir na inserção e no papel da mulher imigrante no mercado de trabalho local e nacional. Sabendo que a divisão do trabalho baseada no gênero no Haiti relega às mulheres as tarefas domésticas ou no mercado informal, era mais que urgente permitir que essas mulheres tivessem condições de inserirem-se no mundo do trabalho local.

Registrei em minha última ida à cidade, entre o fim de 2018 e início de 2019, o processo de seleção das famílias para uma das poucas vagas existentes na casa de apoio. Pais e mães procuravam informações com notória dificuldade de comunicação em alguns momentos. Essa sempre é uma demanda urgente quando se fala de fluxos migratórios. O aprendizado da língua local ajuda a reduzir as possibilidades de exploração dessas pessoas, além de investi-las de alguma independência frente às atividades habituais, como locomover-se ou acessar os serviços públicos.

---

para exploração. Após a independência do Haiti, as elites negras e mulatas não se furtaram em estender alguns dos ideais franceses relativos a um processo modernizador e civilizatório que precisava seguir para fazer do Haiti uma nação forte. Sendo assim, o francês continuou a ter prestígio em detrimento do crioulo, a língua utilizada no cotidiano e a mais falada pelos haitianos. Mesmo após a oficialização como língua nacional, o crioulo não goza do mesmo prestígio que o francês. Um exemplo clássico: para saber se um haitiano ou haitiana (em menor número) recebeu educação formal, basta perguntar para ele se ele domina a língua francesa; caso ele ou ela diga que não, significa dizer que não foi escolarizado. Na educação formal não cabe o ensino do crioulo, sendo a língua do cotidiano e da informalidade. Esse é um clássico exemplo de diglossia: quando uma língua tem mais prestígio que outra, uma é utilizada para situações formais e outra na comunicação diária (TAVARES, 2016).

### **3.1.5 *Ann pale potigè*: os cursos de língua portuguesa e cultura brasileira e o aprendizado da língua local**

É consenso de que o aprendizado da língua local é necessário para as mais diversas situações da vida em contextos migratórios. No caso haitiano, a maioria falava crioulo e não o francês como muitos não-haitianos pensavam, o que dificultava a comunicação até mesmo para fazer simples pedidos, como tomar um ônibus ou comprar alguma mercadoria. Desta maneira, a quarta frente de trabalho é o ensino de “língua e cultura do Brasil” com turmas para haitianos e de “língua latina” (venezuelanos, cubanos e outros). O curso tem duração de dois meses e acontece em uma escola pública a poucos metros da Paróquia, com aulas três vezes por semana depois que os haitianos terminam sua jornada de trabalho. Os haitianos e os demais são beneficiados com esse regime de cursos e, à medida que eles aumentam o seu repertório linguístico e cultural do universo nacional, mais aumenta sua força relativa frente à sociedade de imigração. Empiricamente posso recorrer ao exemplo do meu vizinho haitiano, Heron, da cidade: quando nos conhecemos, não sentia confiança em realizar determinadas tarefas ou ir a certos lugares porque não dominava o idioma. À medida que ele foi adquirindo o repertório idiomático local, minha ajuda foi sendo dispensada, dando lugar a um sentimento de empoderamento porque, agora, ele poderia compreender o que diziam, inclusive para retrucar aquilo com que não estivesse de acordo.

O sentido social de se aprender a língua ultrapassa a mera vontade individual dos atores sociais em possibilitar independência – da parte dos migrantes – e integração – da parte dos atores não-imigrantes –, que encontram nessa atividade uma forma de minorar as agruras pelas quais passam os imigrantes e refugiados num contexto tão dramático. Do ponto de vista das configurações sociais, aprender o novo idioma coloca os imigrantes numa posição no jogo social diferente daquela em que estavam quando não falavam a língua portuguesa. Apropriar-se da língua da sociedade de acolhimento é também uma questão de equilibrar as relações de poder quando se entende que o poder é um elemento que estrutura todas as relações humanas (ELIAS, 2011). O sociólogo alemão entende que há variações nas quantidades de poder, mas todos os atores sociais que configuram a sociedade de maneira interdependente exercem poder uns sobre os outros. São exemplos: a relação entre pais e filhos e entre senhor e escravo (p. 80-81)

Não quero antecipar a discussão acerca de como são configuradas as interdependências entre os atores envolvidos no fluxo migratório haitiano, mas a compreensão do aprendizado e o uso da língua são uma oportunidade de problematizar o senso comum quanto às ações frente à imigração haitiana. No fundamento dessa atitude frente ao objeto desta tese está um conjunto de discussões sobre objetividade das ciências, também sobre estranhamento e familiaridade, além de uma percepção de que não existem atores sociais desprovidos de poder no conjunto das relações sociais que estabelecem entre si (BOURDIEU, 2007; ELIAS, 2011; DA MATTA, 1978; VELHO, 2008)

Acompanhei uma das aulas do curso de “português e cultura brasileira” e vi que os haitianos precisam fazer um esforço muito grande para estarem ali porque não era fácil ter que trabalhar todo o dia, muitas vezes debaixo do sol forte, ou andar uma distância considerável porque nem sempre conseguiam arcar com o transporte público. Os professores, também agentes católicos, disseram que sempre são registradas evasões por conta da continuidade do percurso migratório e do próprio cansaço gerado pela rotina de trabalho. Algumas vezes a notícia de que tinham partido só vinha dias depois de as aulas já avançarem. Imaginei como deveria ser difícil para os haitianos depararem-se com uma realidade por que não esperavam e, para isso, teriam que interromper o que estavam fazendo e ir em busca de algo melhor, o que significava sair da cidade. Nestes casos, era só uma passagem.

Faço um hiato para dizer que sempre imaginei que nem as agências ou os *raketes*<sup>51</sup> importaram-se se eles chegariam ou não a lograr algum êxito, o que não parece ser dessa forma. No universo da migração indocumentada, muitas vezes é cada um por si. Os exemplos na fronteira do México e Estados Unidos são suficientes para ter-se uma noção de como o mercado da migração funciona e para afirmar que a securitização dos fluxos migratórios tem um problema de fundamento: ela não ataca as condições que geram as massas de seres humanos combalidos em seus lugares de origem. Falar sobre isso faz-me recordar do que pontuou Benhabib (2004) acerca do direito dos outros. Para ela, não se pode discutir justiça internacional fazendo silêncio sobre a realidade das pessoas que migram, que ficam num estado

---

<sup>51</sup> Handerson diferencia agência e *rakete*, ambos envolvidos na intermediação da migração. As agências são consideradas cumpridoras dos contratos firmados. Já os *raketes* são os coíotes, aqueles que não hesitam em abandonar os imigrantes no meio do caminho, como foi o caso de muitos na fronteira com o Peru.

permanente de forasteiras. Ao lado disso, a autora reafirma que o Estado ainda tem um papel decisivo na composição do que chama de associação política<sup>52</sup>.

Quando o Estado não se coloca como agente efetivo de articulação de uma cidadania integral dos que atravessam as fronteiras nacionais, outros atores sociais assumem a tarefa de preencher algumas das lacunas deixadas por ele, como é o caso do ensino da língua local. Enquadro aqui a ação sistematizada dos agentes católicos no ensino do português. Mesmo que o Estado entre com alguma contrapartida, foi a Igreja quem elaborou e coordenou a ação, inclusive performando uma presença muito forte.

Com a aquisição de uma segunda língua (L2)<sup>53</sup>, o português é acrescentado a outras línguas adquiridas ao longo dos sucessivos cruzamentos de fronteiras físicas e/ou simbólicas. Esse é o caso de muitos haitianos presentes na aula que acompanhei. Um dos alunos que me abordou durante a aula já estava em sua quinta L2, como o espanhol e o inglês. É possível que ele tenha um longo percurso migratório, mas essa quantidade de segundas línguas pode significar uma ampla rede de familiares e contatos em outros países que geraram esse aprendizado. Vi nessa possibilidade a ideia de circulação de remessas sociais, discutida por Levitt (2018, p. 15):

As remessas sociais circulam de várias maneiras: quando os migrantes voltam a viver ou visitam suas comunidades de origem; quando os imigrantes visitam seus amigos e familiares em um país receptor; ou quando os grupos trocam cartas, vídeos, e-mails, publicações em blogs e chamadas telefônicas. As remessas sociais sobre gênero, política e religião, entre outros temas, são distintas, mas reforçam e se fortalecem com outras formas de circulação cultural e global, como os valores e comportamentos aos que as pessoas estão expostas quando navegam na internet ou veem televisão.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> O termo original é “political membership”.

<sup>53</sup> O termo segunda língua não tem nada a ver com a ordem em que uma língua é aprendida após a aquisição da língua materna. Quando um indivíduo migra para determinado país e ele precisa adquirir a habilidade da língua local, diz-se que ele está aprendendo uma segunda língua. “É sabido, que uma segunda língua não é necessariamente uma segunda, no sentido de que haverá uma terceira, uma quarta, e assim por diante. “Segunda” está para “outra que não a primeira (a materna)”, e a ordem de aquisição se torna irrelevante – desde que não se trate de mais uma L1 (**língua materna**). Dependendo de como a língua foi adquirida, ela pode ser classificada de uma forma ou de outra” (SPINASSÉ, 2006, p. 06, grifo meu).

<sup>54</sup> Texto original: “Las remesas sociales circulan de varias maneras: cuando los migrantes vuelven a vivir o visitan sus comunidades de origen; cuando los no inmigrantes visitan a sus amigos y familiares en un país receptor; o cuando los dos grupos intercambian cartas, videos, correos electrónicos, publicaciones en blogs y llamadas telefónicas. Las remesas sociales sobre género, política y religión, entre otros temas, son distintas, pero refuerzan y se fortalecen con otras formas de circulación cultural global, como los valores y comportamientos a los que las personas están expuestas cuando navegan por Internet o miran televisión.”

Para mim, a língua do local de imigração é um dos bens sociais ao lado de outros, como os papéis de gênero, os cuidados com a saúde ou os modos de empreender. Levitt (2018) coloca que por muito tempo as remessas destacadas nos estudos eram somente as de cunho financeiro/econômico, mas muitas outras remessas não financeiras circulam a partir do retorno ou das visitas. Em tempos de um espaço-tempo cada vez mais comprimido, as novas formas de comunicar-se ligadas à internet cumprem um papel significativo em termos de remessas sociais ou econômicas. De uma perspectiva transnacional e circular, os que ficaram ou os que retornam ou visitam também podem levar a língua como estratégia no projeto migratório familiar. É possível, inclusive, aprender as línguas das sociedades de imigração sem nunca ter emigrado. Oliveira e Kulaitis (2017) chamam isso de capital de mobilidade ao problematizar a presença dos haitianos no Brasil. Para os autores, “o conhecimento específico das línguas espanhola ou inglesa indica ainda que esse *habitus* já se transformou em capital de mobilidade utilizado em processos migratórios anteriores à migração para o Brasil (p. 38)”.

Essa vertente de trabalho foi e continua sendo fundamental e em muitos momentos é a única alternativa para os imigrantes, sejam haitianos ou não, já que muitas iniciativas, inclusive governamentais, mostraram-se intermitentes desde o início do fluxo migratório. No movimento contrário, não encontrei iniciativas de aprendizado do crioulo haitiano por parte dos agentes católicos e dos não-haitianos em geral, exceto algumas menções a curtos períodos de aprendizado não-sistematizado para auxiliar no acolhimento. Esse é um ponto sensível, pois, de uma perspectiva de integração intercultural, é preciso insistir em aprendizados mútuos, inclusive da língua do imigrante (FORNET-BETANCOURT, 2004). Com essas iniciativas combate-se uma vertente ainda difundida de que o imigrante vai se aculturando na sociedade que o recebeu também a partir do aprendizado da língua, sem que a sociedade de acolhimento seja marcada por essa presença.

### **3.1.6 Os haitianos católicos e a inserção religiosa na Paróquia**

Os haitianos católicos são minoria em Manaus e as igrejas evangélicas ocupam um lugar central na profissão da fé em Deus. Mesmo com esse cenário o protagonismo que a Igreja Católica teve e tem em relação ao trabalho com os imigrantes construiu certa autoridade para abordar muitos dos desafios que a



migração coloca aos governos e à sociedade civil. Passado o período em que a ação católica necessitou de um esforço que incluía outros atores sociais, concordo com ser importante não só atuar na contabilidade dos fluxos, na assistência humanitária e emergencial mas também no prolongamento da presença dos imigrantes no país e como as instituições religiosas intervêm no fenômeno. Por esse motivo, esta tese integra um grupo de estudos que se preocupa menos com as causas dos fluxos e sua expressão numérica e mais com as consequências no contexto das relações sociais costuradas a partir da presença imigrante. Para reforçar, “não basta estudar os diversos fatores dos movimentos migratórios; é preciso olhar também com atenção para eventuais implicações da religião na vida dos imigrantes” (BAGGIO; PARISE; SANCHEZ, 2016, p. 08).

Católicos ou não, os haitianos circulam diariamente em torno das atividades da paróquia e da Pastoral do Migrante. Muitos atravessam a ponte do bairro São Jorge e a Avenida Constantino Nery e já estão às portas dos padres e dos outros agentes católicos. O movimento de cruzar ponte e avenida recorda outro movimento: o de cruzar pertencimentos religiosos tendo como base o sincretismo ou o movimento de múltiplos pertencimentos. Parece não haver problema algum aos haitianos evangélicos para fazerem esse movimento, mas não identifiquei tratar-se de um duplo pertencimento, mesmo porque a ação católica era confundida muitas vezes como ação estatal e, assim, na visão de alguns deles, a igreja tinha o dever de auxiliá-los.

Em relação ao vodu observa-se uma problemática um pouco diferente. Apesar de não ser objeto da tese, farei menção em alguns momentos ao que foi identificado acerca do lugar do vodu nesse contexto, em que o cristianismo é predominante em termos de filiação nominal. Começo dizendo ser consenso na literatura que o vodu enquanto cosmovisão tem um lugar de muita relevância no Haiti porque foi formatado pela maioria da população negra e escrava no período colonial e contribuiu no processo de formação da nação e de sua independência (PIMENTEL; COTINGUIBA, 2016). Quando tentei abordar a questão com os haitianos, vi que o outro lado do discurso também está presente e, ainda hoje, alguns não consideram o vodu uma religião (HANDERSON, 2010).

Um fragmento da entrevista realizada com o padre Henry, que também é haitiano, ilustra a situação ambígua em que o vodu é categorizado no Haiti: “Tem gente que fala é uma religião. Para mim, não é uma religião. Bom, pode ser uma religião porque se a gente crê, tem uma... acredita num ser absoluto, pode ser. Mas é

bem difícil, para mim, acreditar nisso”. Analisando sob outro prisma, talvez nas configurações sociais e identitárias produzidas a partir desse cruzar de fronteiras físicas e simbólicas, além da identificação como *outsiders*, os haitianos precisem silenciar-se quanto ao vodu ou mesmo construir múltiplos pertencimentos, tornando possível negociar suas práticas religiosas em favor de uma religião dominante no Haiti e no Brasil. É uma extensão dos processos que ocorreram e ainda ocorrem no país caribenho que força os praticantes do vodu a um tipo de subalternidade e deslegitimação.

Sendo católico ou não, a religião serve de base aos haitianos para integração e para produção da diversidade à medida que esses novos atores sociais, mesmo não professando uma possível unidade de fé, constroem e negociam suas particularidades na relação com os outros.

Para os que professam a fé católica é celebrada uma missa em francês e crioulo a cada quinze dias, uma prática que também acontece para os imigrantes de língua espanhola, cuja presença é significativa na cidade com a chegada em massa dos venezuelanos nos últimos dois últimos anos. Alguns ainda estão envolvidos com atividades musicais e demonstram seus talentos musicais em termos de habilidade vocal e instrumental e sua experiência prévia com as atividades paroquiais no Haiti antes de migrarem. Acompanhei algumas dessas atividades enquanto tinha aulas de crioulo ministradas por um haitiano católico. Um dado interessante é que a missa é realizada em francês e crioulo para alcançar o máximo de haitianos, embora não sejam muitos os que frequentam a celebração. Como já disse, embora o francês seja uma das línguas oficiais, seu ensino ainda não é comum entre os mais pobres.

Aqueles que estão na Paróquia e participam das atividades já eram católicos no Haiti junto com suas famílias. O vínculo institucional migrou junto com esses homens e mulheres, mas o sentimento na ideia de que faziam parte de uma só igreja foi constantemente revelado nas minhas interações com eles. Esse pertencimento universal às vezes destoa quando os não-imigrantes apontam diferenças culturais que impactam na percepção dessa universalidade. Ao lado do discurso da universalidade colocado pelos imigrantes, problematizo as concepções de identidade e alteridade em relação à construção do ser católico e da própria inserção na Paróquia:

Mesmo os ritos católicos, que são ritos que eu estou acostumada desde muito cedo, é impactante quando você vê uma missa preparada e elaborada por eles porque o rito deles é diferente, o casamento religioso católico deles é muito diferente do nosso casamento, então... A minha filha foi madrinha,

inclusive, madrinha não, dama de honra do casamento do Jacques que é um haitiano que tá aqui, então foi muito diferente, ela teve que se vestir de noiva. Imagina, a minha filha com 13 anos, 12 anos na época ela tinha, toda vestida de noiva. Então, aquilo pra mim foi um impacto muito grande porque eu, como mãe, não tava preparada pra ver minha filha com 12 anos vestida de noiva. Então, foi um processo muito complicado pra eu absorver um pouco dessa questão dela ser vestida de noiva porque faz parte do rito e também mostrar pra eles que... a minha situação porque eu também tava impactada de ver a minha filha vestida de noiva. Imagina, com 12 anos você vê sua filha vestida de noiva? E aí, foi toda uma negociação com eles, até que eu consegui um vestido de 15 anos pra ela, pra ela ser a dama de honra deles apesar dela ter só 12 na época, mas era menos impactante pra mim (Tereza, Pastoral do Migrante).

Os ritos católicos, considerados pela entrevistada como muito próximos de sua realidade desde tenra idade, não são os mesmos que os dos haitianos e isso é um contraponto à ideia de universalidade que meus interlocutores haitianos colocaram quando conversamos sobre participar da Paróquia. O marcador cultural é o que se sobressai para reivindicar as diferenças existentes nos ritos dos dois grupos, mesmo considerando a Igreja Católica como a mesma em qualquer lugar do mundo. Deparei-me com esses dois discursos: o da universalidade e o da diferença e diversidade, que se imbricavam conforme a posição no jogo das relações do meu interlocutor. Quero explorar posteriormente essa questão utilizando um pouco mais de material teórico e empírico no último capítulo.

Os trabalhos de acolhimento emergencial fornecendo alimentação e abrigo; a intermediação de questões legais e documentais; a criação da casa de apoio às crianças filhas de imigrantes; e o ensino do português como segunda língua em um curso que também aborda a questão da cultura brasileira não são trabalhos exclusivos da Paróquia São Geraldo e da Pastoral do Migrante em Manaus. Essas experiências são realizadas em muitos outros pontos do Brasil e no mundo e a Igreja Católica assume, em vários desses lugares, o protagonismo no auxílio aos imigrantes e refugiados (DECKER, 2015). Isso não significa que a Igreja Católica demonstrou o mesmo entusiasmo em todas as regiões em que o fluxo migratório haitiano manifestou-se no que diz respeito à integração nas paróquias. Vamos analisar a percepção do padre Henry sobre o que acontecia na região Sul:

Segundo as pessoas, que todo mundo abraçou essa migração aqui em Manaus, de maneira específica, aqui na Paróquia São Geraldo. Aqui não existe (**racismo**). De forma geral, claro, pode existir, mas, aqui em Manaus, essa cidade... todo mundo assim... os haitianos vendendo tudo, água, fruta, na rua... nenhuma parte do Brasil, no Sul do Brasil, os haitianos vendem, não sei se em São Paulo, eu ainda não conheço. Mas, em Sul do Brasil, Santa Catarina, não. Eles trabalham e quase ninguém se aproxima. Eu estava imaginando... Eu estava numa paróquia como diácono. Essa paróquia, a

Paróquia Matriz tem o santuário, tem nove comunidades, assim, todos católicos, os padres católicos, os padres scalabrinianos católicos e leigos também... A missa dos domingos apenas uma pessoa, um haitiano, um haitiano aí... não tem mais. Tem uma igreja evangélica, todas na igreja evangélica. Não tem, não tem uma proximidade com os haitianos, inclusive os padres que estavam, que estão lá, ainda, nenhum interesse. Para eles, não isso importa. Imagina, a mesma congregação (Padre Henry, grifo meu).

A pergunta não foi exatamente sobre a ação da Igreja em diferentes regiões, mas sobre preconceito racial. Contudo, ela levou a uma comparação pertinente em termos de acolhimento da Igreja em Manaus e no Sul do país. O corte racial dos fluxos migratórios é relevante para explicar as diferenças de acolhimento e concentração de esforços de parte dos agentes católicos em outra região como ressonância do racismo estrutural e institucional na sociedade em geral.

Brightwell et al (2016) descrevem a atuação da Ação Social Arquidiocesana e da Cáritas de Santa Catarina como uma força-tarefa que reuniu mais de 15 instituições que reivindicavam uma postura proativa dos entes governamentais municipais e estaduais na questão da presença dos haitianos a fim de garantir seus direitos. Essa percepção do padre Henry pode estar relacionada mais à presença dos haitianos de confissão católica nas atividades paroquiais do que à incidência pública dos agentes católicos. Faço essa dedução por conta de sua queixa de que as igrejas evangélicas estavam sempre cheias de haitianos, ao contrário das paróquias.

No espectro do acolhimento humanitário e emergencial, o diálogo com o poder público e com os imigrantes ocorreu mesmo com as intercorrências devido à falta de uma política migratória concreta. Já no quadro interno da Igreja e dos agentes católicos, ou seja, desses atores sociais presentes no fluxo migratório haitiano, é preciso questionar se essas estruturas internas não reproduzem determinadas estruturas de poder que desfavoreçam imigrantes pobres e periféricos. Nas altas hierarquias católicas têm-se discutido que a diversidade cultural auxilia na profissão de fé e na convivência, como pondera o documento “Educar al diálogo intercultural en la escuela católica<sup>55</sup>”. Minha contribuição ao final da tese é demonstrar como a igreja pode assumir uma posição de valorização da diversidade, da integração, da interação e do reconhecimento do outro, ultrapassando o plano normativo e chegando ao plano do cotidiano. A ideia é diminuir a dependência estatal com relação às práticas de integração e convivência mútuas. No entanto, isso não significa que o Estado perdeu

---

<sup>55</sup> O Documento da Congregação para Educação Católica pode ser consultado em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/index_po.htm)

sua relevância. Pelo contrário, ele continua um ator social fundamental na garantia dos direitos dos outros, como bem coloca Benhabib (2004).

Os haitianos vão até a Igreja Católica em busca de pão, ou seja, todo o suporte material (emergencial ou não) de que precisam para continuar seus projetos migratórios ou para estabelecerem-se na cidade de Manaus. A maioria deles não é de confissão católica, mesmo em outros estados e cidades, como demonstrei através de dados quantitativos (Tabela 1), mas evangélica das mais diversas igrejas, correspondentes ou não às duas denominações no Haiti. Nas diferentes igrejas evangélicas de Manaus, sejam de origem haitiana ou formadas por não-haitianos, eles vão em busca da **palavra**. Quando uso o termo palavra refiro-me à busca pelas práticas religiosas evangélicas que fornecem alento diante de um cenário incerto e contribuem para uma configuração que recria a identidade haitiana na diáspora. As mensagens, os cânticos, as atividades dominicais que remodelam o próprio Haiti são tentativas de construir configurações migratórias pelas quais circulam pessoas e bens materiais e simbólicos. Também questiono: como os haitianos e haitianas, seus filhos e filhas acessam essas igrejas? Como as ações e a presença das igrejas evangélicas no fluxo migratório reverberam no contexto da cidade?

### **3.2 A palavra na igreja: haitianos evangélicos em Manaus**

#### **3.2.1 Por que eles são evangélicos?**

Começo pelo dado que me intrigou: o número de haitianos e haitianas que se declarou evangélico logo na chegada ao Brasil, mesmo sendo acolhidos quase exclusivamente pela ação dos agentes católicos. A intriga deu-se mais pelo desconhecimento do crescimento do protestantismo no Haiti nos últimos anos, como apontou Mézié (2016), do que por uma espécie de perplexidade em razão do imaginário que foi construído acerca do espaço, que teve e continua tendo o vodu no contexto da sociedade haitiana e a impossibilidade de uma transição ao protestantismo.

A construção social do bárbaro tem seu contraponto na categoria de civilizado, que, no Haiti, assume contornos muito semelhantes a outras regiões do mundo desde as investidas coloniais suportadas pelo cristianismo. Hurbon (1993) problematiza os

elementos que formataram a concepção do Haiti como o país do vodu. O sociólogo haitiano dialoga com as questões religiosas, políticas e sociais para extrair delas elementos que sustentam a tese mais corrente no imaginário social, associando automaticamente a cor de pele à suposta barbárie projetada no vodu. Como exemplo, destaco o privilégio de que goza a língua francesa em detrimento da oralidade do crioulo haitiano desde o período colonial. Uma das justificativas para o francês ser alçado a um patamar superior foi sua codificação em forma de livros e documentos. Isso resultou também em sinal de distinção. A ideia principal era parecer-se com os brancos e, por isso, a identidade haitiana foi se configurando sob a ótica do outro branco, “entre esta e a ocidental, a escrita serviria de passagem, ou seja, de significante da civilização<sup>56</sup>” (HURBON, 1993, p. 19).

A discussão histórica sobre o movimento de independência do Haiti mostra que a legitimação da civilização traduzida num ideal francês encontrou respaldo das elites negras e mulatas, como apresentei anteriormente (JAMES, 2010). É possível inferir que, em termos religiosos, o cristianismo continuou predominante mesmo nos momentos em que o vodu conseguiu mais espaço público. Entendo que não se alteram as configurações sociais de maneira rápida quando há anos de perseguição e silenciamento pelos quais passou o vodu haitiano. Mas, com o crescimento do protestantismo, principalmente aquele vindo dos Estados Unidos, iniciou-se um novo ciclo, no qual a identidade haitiana, sob o ponto de vista da influência do vodu, é vista como barbárie a partir do discurso que demoniza as heranças africanas. A fala do pastor Pat Robertson, horas depois do sismo de 2010, respalda muitos pregadores e missionários que fazem crescer o protestantismo no Haiti. Segundo ele, a culpa pelo terremoto é do pacto que negros e mulatos fizeram com o demônio através do vodu para que o país vencesse a guerra de independência contra a França (CNN, 2010).

A lenda da independência é apropriada pelos que combatem o racismo ao afirmarem que o Haiti foi empobrecido pelo cerco que os países impuseram à ex-colônia após 1804; é também apropriada pelos que julgam ser a herança africana obra de forças do mal, que impendem o país de desenvolver-se econômica, política e socialmente, enfim, de ser um país não civilizado. Trago a memória de uma das minhas conversas de consultório em que o médico, curioso pelo que eu estudava, tentou convencer-me, através da experiência dele como médico no continente

---

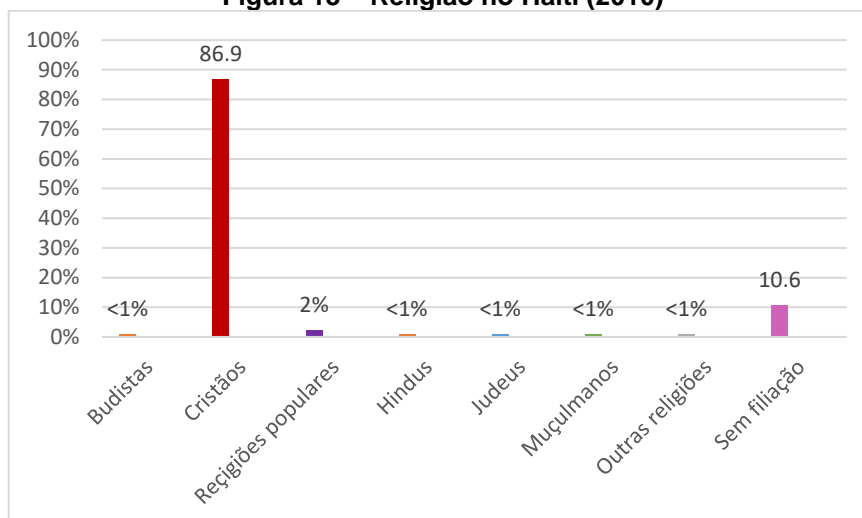
<sup>56</sup> Tradução minha.

africano, de que a barbárie estava no sangue dos povos que ali viviam. Segundo sua visão, a violência e o tribalismo estavam no sangue negro e, por isso, os padrões ocidentais de civilização nunca eram seguidos por aqueles povos.

Nesse contexto, o protestantismo tem crescido do país caribenho na esteira de um discurso de conversão que se opõe ao vodu e, em parte, à Igreja Católica porque, em algum momento, ela passou de perseguidora à instituição condescendente com os praticantes dessa religião. Os protestantes também crescem porque o discurso tem um apelo muito próximo das necessidades elementares dos haitianos e os pentecostais e neopentecostais continuaram seguindo a receita dos protestantes históricos sobre o que fazer na ausência do Estado (MÉZIÉ, 2016). Quando meus entrevistados apontaram que as igrejas, principalmente as maiores, construíram uma rede de assistência em que convertem as contribuições dos fiéis em benefício dos desistidos, interpretei esse dado como uma dinâmica recorrente das instituições religiosas que mobiliza os indivíduos para a caridade e a partilha. Foi só no confronto com a bibliografia que essa compreensão aproximou-se da questão da insuficiência estatal quanto às diversas políticas públicas financiadas com o apoio das missões estrangeiras e das igrejas haitianas na diáspora.

As igrejas ocupam um lugar central da vida dos haitianos, desde a educação com a oferta de ensino regular até alimentação e assistência à saúde. Também se dedicam à esfera pública com projetos de poder que podem ser identificados não só no Caribe como em toda América Latina (MÉZIÉ, 2016).

O cenário religioso no Haiti é representado por uma maioria cristã, mas esse dado não revela a complexidade dos fatos cotidianos (Figura 13). Em termos numéricos, cristãos católicos representam 56,8% e protestantes 29,6%; somados eles representam quase 90% da população haitiana. Na diáspora, esse número inverte-se como mostrei anteriormente. A maioria denomina-se protestante ou evangélica e há um pequeno número de católicos. Por outro lado, uma pessoa que diz praticar o vodu continua sendo objeto de opressão. Então, grande parte do número de católicos, de pessoas sem filiação religiosa e até mesmo de evangélicos pode englobar os praticantes do vodu. As práticas sincréticas, características da religião de origem africana, e a dupla pertença podem estar na razão dessa dinâmica. O número de protestantes, que chega a quase 1/3 da população – já muito expressivo, pode ser maior na capital Porto Príncipe, especialmente entre a população jovem (MÉZIÉ, 2016), grupo esse que concentra o maior número de migrantes em Manaus.

**Figura 13 – Religião no Haiti (2010)**

Fonte: Pew Research Center, 2015.

### 3.2.2 Nosso primeiro encontro

A perplexidade pelo fato de os haitianos serem evangélicos resulta em constantes questionamentos sobre o vodu, esconde o preconceito e reforça a construção problemática do cristianismo acerca das religiões, cujas heranças mais pulsantes vêm do continente africano, como é o vodu. Todavia, essa perplexidade com o outro não nos autoriza a duvidar que os haitianos possam ser cristãos protestantes tais como eles autoneameiam-se. Foi com esse espírito que fiz minha primeira visita à maior igreja evangélica haitiana na cidade de Manaus, localizada no bairro São Jorge:

Ainda no carro, em aproximação da igreja, vi haitianos dirigindo-se ao local de culto; alguns sozinhos, outros acompanhados de suas famílias; meninas e moças juntas, meninos e rapazes também. Cheguei um pouco mais cedo, por volta das 8:40, não queria me atrasar por conta do domingo de eleição que acontecia em todo estado do Amazonas. Ao entrar no local percebi que havia outra reunião, não me recordei que poderia haver escola dominical antes da celebração principal, como confirmou um dos haitianos que carregava uma criança de colo no portão de entrada. Ele disse que ainda era possível participar da EBD<sup>57</sup>, mas como eu cheguei próximo do fim achei por bem esperar sentado no portão de entrada. Nesses vinte minutos presenciei a chegada de vários haitianos e haitianas que, em sua maioria, me cumprimentavam com um “bom dia”, “a paz” ou “a paz do Senhor” (DIÁRIO DE CAMPO, p. 09).

<sup>57</sup> Escola Bíblica Dominical.



A diversidade de gênero e geração observada enquanto eu permanecia à espera do início do culto mostrava bem em que fase da migração meu trabalho de pesquisa está direcionado. Adultos, crianças, idosos, casais e jovens solteiros, famílias inteiras, todos ali presentes: isso revelava que a provisoriidade do ser imigrante estava mais ou menos adormecida – para não dizer enfraquecida – porque a construção de vínculos a partir da vinda dos demais membros da família mostrava que, por enquanto, o projeto migratório era permanecer.

Do fragmento do diário de campo pode-se deduzir minha aproximação com a realidade cotidiana dos haitianos evangélicos, mas não quer dizer que eu tenha autoridade suficiente para explorar todos os aspectos dos repertórios cultural, religioso, político e social do povo haitiano. Admito minhas limitações. Contudo, isso não significa ainda que eu não possa falar sobre eles com o objetivo de revelar as construções sociais auto e hetero-referenciadas, ainda mais num contexto em que eles enfrentam fortes entraves em termos de negação ou ausência de direitos básicos. Se o objetivo não é desnudar a totalidade da realidade – porque isso seria impossível, ao menos esforcei-me para perseguir um caminho mais realista quando fui à campo. De alguma maneira apropriei-me do que Clifford (2002, p. 19) escreveu:

[...] Se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar “outros” abstratos e a-históricos. É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir a verdade de tais imagens

Ao cruzar as portas daquela igreja, eu tinha consciência de que o meu papel como cientista não era ter um discurso conformista. A tarefa principal era compreender e problematizar as construções desse outro haitiano que me saudava e que muito provavelmente era excluído das lentes com as quais víamos o mundo social. Não poderia garantir a verdade absoluta, mas penso que estava diminuindo a opacidade das nossas próprias lentes, das lentes dos não-haitianos. Grande parte dessas lentes sequer é construída com fundamentos teóricos e experiências cotidianas do Haiti e desses imigrantes: é, na verdade, através das lentes de uma mídia que despejou uma série de construções que não levaram em conta as autoidentificações desses atores sociais.

Aquele primeiro encontro na porta da igreja não me furtava de perceber olhares de estranhamento. Eu era o único não-haitiano e, naquele momento, alguns dos que

me viam e/ou falavam comigo performavam uma cuidadosa curiosidade – não com rechaço, mas apenas pela presença de um *outsider*. O encontro cultural não é uma espécie de acordo entre cavalheiros porque a força relativa dos atores pode manifestar-se de maneira bastante desequilibrada e a tendência é favorecer uma ou outra parte. Por outro lado, não parece profícuo subestimar a capacidade dos haitianos de influenciar e dirigir pelo simples fato de serem construídos como diferentes ou porque eles estão num *locus* que não os privilegia.

Fornet-Betancourt (2014) demonstra como os encontros no âmbito do cristianismo resultaram em episódios de subjugação ou extermínio físico e/ou cultural quando povos não cristãos eram o outro diferente, bárbaro e exótico. Recorri ao termo subestimar, mas nesse caso específico ele mostra-se mais como um eufemismo. Como alternativa, Canclini (2007a) sugere o hibridismo na forma de encontros culturais, que devem implicar em relações de trocas sem perder de vista que a construção dos diferentes, nesse encontro, permite a divergência, o conflito, a negociação, sucessivos empréstimos culturais recíprocos e manutenção de desigualdades.

Também no encontro eu tinha ciência de que, como pesquisador, teria de agir com cautela para poder costurar relações de confiança e cumplicidade nesta parte do meu universo empírico. Ali mesmo decidiria qual seria minha estratégia de inserção. Como me apresentaria? Haveria resistência? E, se houvesse, o que eu poderia fazer? Estando ali, cara a cara com os meus sujeitos de pesquisa, a apreensão aumentava porque no princípio minha proposta de pesquisa sofreu alterações.

Inicialmente fiquei receoso com o que vi e ouvi dos não-haitianos sobre pertencimento religioso e filiação religiosa dos haitianos. Inclusive, a reconstrução do objeto para inserir a Igreja Católica deu-se nesse processo de tentativa de melhorar a compreensão das questões que formulei. Esse dilema não era só meu e acompanha muitos outros pesquisadores nas ciências sociais. Em “Sociedade de Esquina”, Whyte (2005) faz menção às mudanças em termos de recorte empírico, uso da teoria e recuos metodológicos quando se está em campo. Não se trata de perdas, mas de movimentos necessários ao clareamento das ideias sobre o problema de pesquisa e de construção do objeto (BOURDIEU, 2007a). A leitura de White (2005) também foi bastante útil no sentido de lançar luz sobre os percalços do trabalho de campo em uma comunidade urbana que fazia uso de uma língua que o pesquisador não dominava. Decidi então que me apresentaria como pesquisador e evangélico.

Uma ampla rede de contatos entre os não-haitianos (amigos, colegas, conhecidos) possibilitou esse primeiro encontro porque eu precisava de ao menos um(a) interlocutor(a) para construir uma rede de confiança junto aos haitianos. Com as facilidades de interação fornecidas pelos aplicativos de mensagens, consegui muito rapidamente ser apresentado ao irmão<sup>58</sup> Jean, um dos meus principais interlocutores nessa igreja haitiana. O meu acesso também foi facilitado por essa decisão de me identificar como evangélico, sendo alguém que tinha conhecimento daquela dinâmica religiosa, ao menos em parte. Os cânticos, o vocabulário, a forma de organização e disposição do espaço litúrgico, as demais atividades cotidianas etc., tudo isso em alguma medida me era familiar e os haitianos souberam disso. Em contraponto, aqui valeria mais do que nunca a ferramenta do estranhamento para evitar uma reprodução pura e simples do discurso do entrevistado, ou seja, tomá-lo como verdade (BOURDIEU, 2007; DA MATTA; 1978)

Minha identificação como evangélico e o trabalho voluntário que eu realizava em uma pastoral católica em Aracaju colocava-me numa condição bem parecida a dos meus interlocutores haitianos. Esse múltiplo pertencimento em termos de vivência em diversos espaços e através do aprendizado e incorporação de signos religiosos, que ultrapassavam uma pseudo-realidade purista da tradição cristã protestante, faziam-me sentir que esse era um estado de hibridez e facilitava a operação dialógica nos dois universos. Eu já havia me convencido que minha subjetividade apontava para uma hibridação: minha sociabilização evangélica e minha inserção no contexto das pastorais católicas combinaram-se para gerar uma prática de fé de maneira não planejada.

Mesmo que minha identificação como evangélico e como agente de pastoral não fossem um problema pessoal, eu não estava seguro de que ela não seria para os haitianos evangélicos quando me vissem transitar na Paróquia São Geraldo e na Pastoral do Migrante, ainda que sob a justificativa de estar pesquisando a imigração haitiana em Manaus. Digo isto porque, pela experiência do crescimento do protestantismo não só no Haiti, como em toda a América Latina, o abandono do diálogo com outras tradições cristãs e religiosas é, na grande maioria dos casos, pauta bastante recorrente, provocada pela visão exclusivista que essa ala do protestantismo incorporou ao discurso religioso de salvação. Essa postura é um tanto contraditória

---

<sup>58</sup> Utilizei os termos “irmão” e “irmã” por ser de uso comum entre os cristãos protestantes/evangélicos.

pelo fato de a origem do pentecostalismo, no início do século XX nos Estados Unidos, ter sido marcada pela relação entre pessoas de diferentes igrejas e experiências religiosas cristãs (CUNHA, 2010). Ainda segundo a autora, essa guinada foi provocada, em parte, pela aproximação dos pentecostais principalmente brancos ao fundamentalismo protestante<sup>59</sup>, inaugurado também no início do século.

Em que essa minha situação de hibridez aproximada-se da experiência cotidiana dos meus interlocutores haitianos? O movimento de buscar, na Paróquia, assistências materiais em suas mais diversas manifestações e ao mesmo tempo frequentar uma igreja evangélica como lugar de prática de fé e espaço de sociabilidade era também um movimento duplo: se não religioso, ao menos espacial. Essa inferência me tranquilizou e senti que atravessar algumas dessas fronteiras não seria tão problemático como pensava.

### 3.2.3 A importância de *Bondye* e *Jezi* e a inserção dos haitianos nas igrejas

*Bondye* e *Jezi*, Deus e Jesus em crioulo, são responsáveis por quase tudo o que acontece na vida dos haitianos. Mas é inevitável a comparação com a dimensão do lugar que o vodu ocupa na vida dos seus praticantes e até daqueles que dizem não praticar, como os evangélicos. No caso desses últimos, a responsabilidade do vodu está nos aspectos negativos da vida cotidiana, como a doença. Se a pessoa brigou com alguém e ela ficou doente é possível que ela tenha recebido a ação dos *lwa* (espíritos) a mando de seus desafetos. Se um animal morreu na rua sem explicações aparentes, isso também pode ser atribuído ao vodu. O conjunto de símbolos das religiões dão forma à maneira como seus adeptos reproduzem a vida em sociedade. A esse respeito, Geertz (2008, p. 67) coloca que

Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.

---

<sup>59</sup> O fundamentalismo protestante é um movimento surgido no início do século XX a partir de uma leitura literal das escrituras sagradas cristãs. A publicação mais conhecida é *The Fundamentals*, uma coletânea de ensaios publicada entre 1910 e 1915, que influenciou várias correntes do protestantismo nos Estados Unidos. Seus ensinamentos foram propagados ao redor do mundo através dos missionários estadunidenses e até hoje repercutem nos debates bíblico-teológicos. Brasil e Haiti entram nesses circuitos das crenças bíblicas fundamentalistas.

Os haitianos e haitianas das diversas igrejas evangélicas representam um tipo de vida que centraliza nas figuras de *Bondye* e *Jezi* as “bençãos”, e no “demônio”, comumente representado pelo vodu, o mal que lhes acontece. Isso vai balizar suas ações nos diversos campos sociais em que estão inseridos. Quando acompanhei uma tradicional procissão católica na cidade, alguns dos meus interlocutores notaram a falta dos haitianos que trabalhavam no comércio ambulante do centro da cidade para que pudessem aumentar a renda naquele dia de feriado. Eles logo deram uma resposta à questão dizendo que, como a maioria dos haitianos era composta por evangélicos, isso era um empecilho para que os haitianos pudessem estar ali trabalhando. Não era uma explicação sem fundamento. Em um dos cultos, o pastor Roger falava exatamente sobre a participação dos irmãos e irmãs no carnaval. A separação do mundo secular era uma das pautas colocadas pelo pastor e muito provavelmente isso repercutia no mundo do trabalho.

Sendo *Bondye* e *Jezi* elementos importantes de suas conexões entre as dimensões física e espiritual e que atuam para configurarem um modo de agir no mundo social, não é estranho que a religião seja tão importante para os haitianos ao ponto de serem elementos produtores de configurações migratórias dentro de uma perspectiva na qual a espiritualidade e a religião contribuam para revelar efeitos mais amplos nas cidades onde eles estabelecem-se. O desejo de constituir uma igreja demonstrado pelo pastor Roger mostrou parte dessa dinâmica. A religião torna-se alento para os dias difíceis; é meio de conexão com a terra que ficou para trás – ao menos fisicamente; e ainda contribui para alterar a paisagem física e social da cidade de Manaus. A inserção dos haitianos em igrejas evangélicas na cidade não segue um único modelo. Minha observação encontrou três modos de inserção:

1. Igrejas haitianas sem vínculo a qualquer igreja brasileira;
2. Igrejas haitianas com vinculação a uma igreja brasileira;
2. Igrejas brasileiras com a participação de haitianos na condição de membros ou visitantes.

Esses modos de inserção podem ser vistos em diferentes igrejas nas quais a presença haitiana foi identificada. Minha preocupação não foi de discutir suas diferenças doutrinárias e/ou teológicas, mas problematizar como suas ações e presença configuravam essa nova categoria imigrante, os haitianos, que até pouco

tempo não faziam parte do contexto social da cidade. Do mesmo modo que Silva (2016), identifiquei várias igrejas em que os haitianos professavam sua fé em *Bondye* e *Jezi* e articulavam-se na conformação de uma configuração migratória de modo bastante fervoroso, não somente como uma expressão de fé individual mas também do ponto de vista de uma experiência pública, tal como colocou Pereira (2016) ao escrever sobre a experiência religiosa em situação de migração. A minha leitura da ação e da presença das igrejas, seja Católica ou sejam as diversas igrejas evangélicas, avança um pouco mais sobre a análise de Silva (2016) no sentido de demonstrar que esses atores sociais institucionais podem criar configurações migratórias e interculturais que contribuam para a construção de laços identitários, assim como para a experiência intercultural na cidade.

Sem fazer distinções doutrinárias e/ou teológicas levantei vários nomes de igrejas durante o trabalho de campo. Não julguei necessária a exposição dessas igrejas em uma classificação ao modo de Freston (1993) ou Mariano (1995) porque esse recurso extrapolaria os objetivos do trabalho. A ideia era revelar que há diversas igrejas e formas de atuação no fluxo migratório quando se fala de igrejas evangélicas. Assim, identifiquei a presença de haitianos nas seguintes igrejas: Assembleia de Deus<sup>60</sup>; Metodista; Batista; Tabernáculo da Fé; Adventista; Testemunha de Jeová; Universal do Reino de Deus. Umas mais atuantes na migração haitiana, outras mais reticentes, seja pela ausência de *know how* diante da nova demanda que o fluxo provou seja devido ao corte social e racial que persiste, mesmo numa cidade de tantos fenótipos e repertórios culturais diferentes como Manaus.

### **3.2.4 Para além da “palavra”: notas sobre acolhimento e organização das igrejas evangélicas**

---

<sup>60</sup> A Assembleia de Deus é a principal denominação evangélica e pentecostal do país. Possui uma grande capilaridade através de seus diferentes ministérios, além de uma atuação política relevante, elegendo pastores e membros para cargos políticos diversos. Ela é considerada uma federação de igrejas porque possui diferentes ministérios (ramos) ligados a uma convenção estadual e nacional, embora os repetidos movimentos de divisão tenham feito surgir diversas igrejas independentes. Por isso, não é estranho que alguns prefiram utilizar o nome da igreja no plural para demonstrar a sua diversidade ou mesmo chamá-la de “movimento”. No Amazonas, a maior igreja é a Assembleia de Deus do Amazonas – IEADAM –, que reúne mais de 3.000 templos na principal convenção estadual, a CEADAM.

Quero problematizar um pouco a afirmação de que as igrejas evangélicas só ajudaram com o consolo espiritual (“a palavra na igreja”) a partir de algumas falas sobre os primeiros momentos da migração haitiana na cidade:

No começo, eles tiveram aula aqui, aqui (**aulas de língua portuguesa**). A maioria deles tiveram. Eles tiveram cursos, acho que nos primeiros dois anos que eles chegaram aqui eles tinham aula da língua portuguesa aqui (Pastora Lívia, 48 anos, grifo meu).

Nós começamos aqui... nós abrigamos, demos morada aqui para alguns haitianos. Não dava pra abrigar todos, mas abrigamos alguns aqui. Tanto é que ainda mora algum haitiano aqui na igreja (Pastor Nilton, 45 anos).

Não! Alguns batistas, eles vieram fazer parte da igreja Metodista quando eles chegaram aqui em Manaus porque o pastor que estava aqui ele trabalhava muito na área social, com pessoas de rua. Então, numa dessas viagens ele os viu embaixo do viaduto e foi lá, e começou a levar sopa, começou a conversar, começou a arranjar emprego pra eles (Pastora Lívia, 48 anos).

A gente teve caso de um deles que a esposa faleceu lá e precisava ir pra lá com urgência e eles me ligaram pela madrugada, eu falei com os irmãos, todo mundo se juntou, conseguiu passagem pra ele ir pra lá (Pastora Lívia, 48 anos).

Os recortes dos relatos orais mostram que algumas das igrejas evangélicas atuaram de maneira semelhante à Igreja Católica em algumas frentes. Não quero dizer que a atuação foi na mesma proporção, afinal, pelo exposto em linhas anteriores. Existe, no seio da instituição, uma série de documentos fundamentais que promovem e orientam as ações dos agentes católicos, que têm origem nas migrações em massa da Europa para a América (GEREMIA, 2016). Quando os haitianos e haitianas começaram a chegar a Manaus, vieram referenciados pela Pastoral do Migrante de Tabatinga. Aqui as redes de informação atuaram para propagar a notícia de que havia alguém que estava apoiando ou uma instituição que acolhia e fornecia as primeiras orientações na cidade. Aliada a isso, havia a percepção de alguns haitianos de que aquele acolhimento era fornecido com “dinheiro do governo” e que se destinava “para eles”, como contou-me o irmão Jean durante a entrevista. Por fim, a inabilidade dos agentes estatais diante do fluxo reforçava a Igreja Católica como referência. Esse conjunto de fatores contribuiu para que as primeiras imagens em que dezenas de haitianos pousavam na área da Paróquia deixassem claro para muitos dos envolvidos que as igrejas evangélicas quase nada fizeram diante da emergência humanitária.

O ensino do português, por exemplo, é uma dessas frentes também apresentadas pelas igrejas evangélicas. Os haitianos na igreja da pastora Lívia tiveram aulas de português nos dois primeiros anos no próprio prédio da igreja. Ela

providenciou uma classe para que os primeiros haitianos aprendessem o vocabulário elementar com o objetivo de realizar as atividades cotidianas básicas com alguma independência, como procurar emprego. Aquilo que evidentemente diferenciou a ação das igrejas evangélicas e da Igreja Católica tem a ver com a escala. Isso é bastante visível, além da continuidade do trabalho ao longo desses anos.

Sempre que me deparava com esse conflito retórico em torno de quem fez mais ou menos pelos haitianos, também me perguntava durante o trabalho de campo se somente “o amor cristão”, como colocou o pastor Nilton, era suficiente para produzir a categoria de haitiano como objeto de ação humanitária. O convencimento para construir um olhar sobre o haitiano “refugiado” e “carente de ajuda” passa por uma leitura mais ampla dos contextos político, econômico e social, nacional e internacional, que muitas instituições religiosas não fazem, a exemplo de algumas igrejas evangélicas. Nestas últimas é recorrente a visão proselitista do imigrante haitiano. Isso significa que a categoria de haitiano passa pela inculcação de que eles são “irmãos que precisam de ajuda”. Num primeiro momento, parece que se trata de uma situação na qual a condição de haitiano não está sendo construída, mas, quando se imerge nos relatos orais e nos dados de observação direta/participante, essa condição de irmandade evidencia-se atrelada a condicionantes referentes às diferenças culturais.

Essa relação prosélita que permeia as ações e presença das igrejas evangélicas não pode ser interpretada somente por uma relação de poder exclusivamente horizontal. Digo isso porque 30% dos haitianos são evangélicos (PEW RESEARCH CENTER, 2015) e os relatos orais mostraram que houve uma manifestação dos haitianos em participarem do cenário religioso da cidade através de uma igreja evangélica, congênere ou não.

Aquele primeiro encontro com os haitianos evangélicos foi uma de muitas oportunidades de realizar uma observação direta/participante com o intuito de coletar dados etnográficos sobre com qual maneira os haitianos inseriam-se nessas igrejas e como a ação e a presença delas reverberam no contexto da cidade. Esse primeiro encontro, como disse anteriormente, foi agenciado pelo irmão Jean e sua igreja está classificada no modo de inserção em que os haitianos vincularam-se a uma igreja brasileira, adotando, inclusive, o nome traduzido para o francês.

A igreja do irmão Jean é a maior comunidade religiosa haitiana de Manaus e está localizada no bairro São Jorge, nas proximidades da Avenida Constantino Nery, uma das mais importantes da cidade. Naquele encontro de 2017, além de estar “sob



a bênção” do pastorado local – uma outra maneira de dizer que ela era ligada administrativa e espiritualmente à igreja de acolhimento, a igreja haitiana estava fisicamente dentro dessa igreja local por alguns meses porque o lugar que servia como templo de culto teve problemas estruturais. Por isso, eles buscaram auxílio na igreja sede, que, desde o início, esteve com eles na organização da congregação ou comunidade. Segundo o irmão Jean, sua igreja seria uma espécie de filha da igreja brasileira, mas com organização financeira e litúrgica próprias. Esse tipo de organização não é exclusiva da cidade de Manaus e em muitas cidades os haitianos optaram<sup>61</sup> por inserirem-se no contexto religioso a partir de igrejas brasileiras

A dinâmica de organização observada na igreja do irmão Jean é semelhante ao que observou Araújo (2015) num estudo sobre a inserção de um grupo de haitianos em Santo André (SP). O autor identificou que os haitianos procuraram uma igreja Assembleia de Deus que precisou realizar cultos bilíngues diante da quantidade de haitianos frequentadores. Em Porto Velho (RO), a igreja em que Martins (2016) realizou seu trabalho de campo também ligada inicialmente a uma igreja brasileira, mas, devido a divergências administrativas, a comunidade haitiana pediu uma espécie de desligamento. Na pesquisa de Marcelino (2016), os adventistas haitianos procuraram a Igreja Adventista Central de São Paulo para, em primeiro lugar, obter ajuda material, mas com o desejo de reproduzir suas relações religiosas na cidade. O resultado foi a criação do que ela chamou de “comunidade étnica haitiana adventista.

As pessoas reuniam-se em um grande galpão feito de ferro e coberto com telhas de zinco, materiais muito comuns na construção civil da cidade. Contabilizei um número de pouco mais de 200 haitianos naquela celebração dominical. Rompida a barreira do encontro inicial às portas do templo, acomodei-me no fundo do templo seguindo o que Beaud e Weber (2007) recomendam. A lógica de observar na retaguarda ocupando as últimas fileiras era para que minha presença fosse notada o mínimo possível e eu pudesse obter uma visão ampliada daquele evento público. A estratégia não se concretizou porque eu era o único visitante não-imigrante e com pele clara naquela celebração, o que também é um relevante marcador identitário; em segundo lugar, poucos momentos após o início do culto, fui interpelado por um irmão que me convidava a sentar nas primeiras fileiras. Aquele era um chamado à

---

<sup>61</sup> No último capítulo esclareço a dicotomia entre opção e coerção quanto às ações e à presença das igrejas no fluxo migratório haitiano desde 2010. Em síntese, a compreensão do cotidiano dos imigrantes é fundamental para esclarecer um ponto que ainda estava nebuloso: quem precisava da integração?

organização do espaço, realizado por uma das irmãs que iniciou o culto, vestida impecavelmente e com um lenço de renda na cabeça, do mesmo modo que outras mulheres presentes na igreja. Sua intenção era que as primeiras fileiras fossem ocupadas e que não houvesse aglomerados no fundo do prédio.

No primeiro momento resisti porque era importante, para mim, conseguir coletar o máximo de dados daquela primeira observação já que seria fundamental para determinar meus próximos passos no trabalho de campo. Não tive outra escolha a não ser tornar-me um observador-participante, o que me preocupava desde o começo porque eu teria de considerar minhas subjetividades e minha inserção como pesquisador e evangélico e conhecia, de certo modo, aquela realidade concreta. Não queria perder o foco da observação, mas precisava ganhar a confiança dos sujeitos da pesquisa e aprender a lidar com as resistências que porventura impusessem-se na caminhada em busca da construção do terreno de pesquisa. Uma preocupação que cerca alguns pesquisadores (incluo-me nessa classe) faz referência à negação dos sujeitos de pesquisa em conceder entrevistas e o bloqueio ao universo deles. No entanto, mesmo os bloqueios e negativas devem ser considerados como parte da construção do terreno de pesquisa (BERG, 2006).

Homens, mulheres e crianças sentavam uns ao lado dos outros, ou seja, não percebi nenhuma demarcação espacial quando ao gênero e à idade. O culto era inteiramente cantado. Entre uma oração e outra, entre um versículo e outro, a música aparecia como suporte e externalização pública do conforto que a fé oferecia numa trajetória não tão fácil. As performances corporal e vocal agiam como recursos simbólicos baseados na fé e na religião para reafirmar de forma pública que aquele espaço é um pedaço do Haiti. Os ritmos eram quase sempre dançantes e, por tratar-se de uma igreja de vertente pentecostal, isso não se constituía um problema: pelo contrário, era incentivado e valorizado a ponto de passos serem coreografados de maneira coordenada – mas bastante espontâneos.

O culto era ministrado em crioulo e, se não fosse pelas palavras de origem francesa e por ser conhecedor da liturgia, teria me sentido um pouco mais órfão acerca da compreensão do ritual. No começo achei que seria um problema, mas recordei que, na transição do método etnográfico, a falta de domínio integral da língua dos sujeitos de pesquisa não impediu que investigações fossem bem sucedidas. Antropólogas como Margaret Mead e outros identificavam as palavras mais importantes e relacionadas ao tema que queriam explorar, ao contrário dos pioneiros

da etnografia, os quais exigiam uma imersão linguística total para compreender as comunidades estudadas (CLIFFORD, 2002).

De alguma maneira, precisava insistir no aprendizado da língua como parte de uma postura acadêmica e pessoal em relação ao que seria uma integração intercultural entre haitianos e não-haitianos. A despeito de investigar como essa dinâmica revela-se no mundo empírico da pesquisa, eu tinha minhas próprias construções acerca dela. Uma delas é insistir que não basta a presença haitiana territorializar-se na cidade: é preciso também aperfeiçoar as dinâmicas interculturais que já começaram a ser sentidas, como os casamentos de mulheres não-haitianas com homens haitianos. Compreendo que este é um desafio, mas esta tese é justamente sobre processos que estão em curso como consequência do fluxo migratório que se iniciou dez anos atrás.

O escrutínio das relações sociais entre indivíduos de grupos diferentes e até do mesmo grupo não é tão rápido e objetivo quanto a investigação sobre o comportamento de determinados seres vivos, como na fabricação de uma vacina, por exemplo. Como expressam Bourdieu, Chamboredon e Passeron (2000, p. 50), “a maldição das ciências humanas, talvez, seja o fato de abordarem um objeto que fala”. Isso, sem dúvida, é uma justificativa para reivindicar um tempo maior para compreender dinâmicas como a configuração das interdependências de dois grupos que nunca estiveram presentes no mesmo contexto social. Se o objeto fala, tem vontades e desejos que ultrapassam o controle do pesquisador. Esse será sempre um grande desafio.

Quando olhei o relógio, já havia decorrido metade do tempo da reunião e, naquele momento, senti alguém tocar-me as costas: era o irmão Jean, que dizia não ter falado comigo antes porque viu-me concentrado no culto. Muito sorridente, ele me disse que era chegada a hora da apresentação dos visitantes e eu deveria ir até o microfone para essa apresentação. Com os olhos da assembleia voltados para mim e alguns sorrisos estampados em rostos bem atentos, expressei em português meus interesses acadêmicos e sobre minha filiação religiosa a uma outra igreja evangélica. Logo após houve a tradução do que havia falado e pude ouvir alguns “améns”, que foram seguidos de palmas bem calorosas. Essa é uma prática realizada em todos os cultos nas igrejas haitianas. Todas as vezes em que participei dos cultos havia alguém que visitava pela primeira vez e a prática de que os visitantes apresentassem-se era

seguida rigorosamente. Foi a partir dela que eu ficava sabendo quem eram os haitianos que chegavam, de onde vinham e porque vieram para Manaus.

Após a apresentação voltei ao meu lugar para acompanhar a prédica do mensageiro escalado naquela manhã. Apesar de ser o meu primeiro encontro, queria poder compreender quase a maior parte do sermão porque também seria importante dimensionar o discurso dos haitianos quando reunidos na igreja e compará-los às observações e relatos orais que se dão fora daquele espaço. Para minha surpresa o irmão Jean encontrou um adolescente que faria o trabalho de tradutor, deixando-me bastante confortável. A mensagem sobre a pessoa de Jesus fazia várias referências ao processo migratório e à importância da crença em Deus e do bom testemunho de Cristo quando se migra de uma cidade para outra, de um país para o outro:

Com a ajuda de Davi, consegui compreender a pregação, a começar pelo título: “Quem é Jesus?”. O pregador fez várias leituras bíblicas sobre a pessoa de Jesus e o que Ele representa para nós. Foi nesse ponto que captei algo importante: o uso do texto bíblico para abordar o processo migratório, um cruzamento entre religião e imigração. O pregador dizia que “se formos para outa cidade ou país, devemos dizer que somos de Jesus; negar os nossos pais, filhos, amigos, faz parte de tomar a cruz de Cristo”. Outra situação é que “mal chegamos no aeroporto de outra cidade ou país, já esquecemos que somos de Jesus. Se dissermos que somos de Jesus, Ele também vai nos reconhecer e nos ajudar”. A religião aqui cumpre um importante papel ao impor, mesmo em situações de migração, que não se deve assumir “posições” que não sejam oferecidas por Jesus. “Assim, ele concederá o que estamos precisando” (Diário de Campo, p. 12-13).

Aqui nota-se o cruzamento entre o fenômeno religioso e o fenômeno migratório, que cada vez mais aparece como campo fértil para entender as dimensões da produção de diversidade, negociações identitárias e transições interculturais (MARINUCCI, 2012; RODRIGUES, 2015). Recordo o que colocou Santos (2014) sobre a importância da religião na constituição da vida pública. Para o sociólogo português, “trata-se de um fenômeno multifacetado, tanto no que respeita às denominações envolvidas como no tocante às orientações políticas e culturais” (p. 31). A dimensão religiosa, que já é, por si só, desafiadora em termos de compreensão sociológica, é acrescida dos fluxos migratórios, os quais são, juntos, uma combinação – usando uma expressão do sociólogo: monolítica. Há muitos feixes partindo do cruzamento desses dois fenômenos, ainda que os atores sociais percebam em seu tempo e espaço que nada tem acontecido.

Em muitos casos o imigrante vem com seu pertencimento religioso prévio, mas configura-se no contexto criado a partir de sua inserção na sociedade de acolhimento.

É certo que a religião reforça os laços e vínculos com o que foi deixado para trás, mas até os sistemas pensados mais firmes, como o de crenças religiosas, podem passar por transições a partir do movimento de estar aqui e lá ao mesmo tempo (MARINUCCI, 2012).

Como mostrei, exceto pela minha presença, todos os presentes eram haitianos ou filhos de haitianos e a língua pode ser um dos motivos pelo qual não se tenha uma presença de brasileiros. Fato notório é que os relatos mostravam versões ambíguas, ou seja, de que os haitianos preferiram montar suas próprias igrejas e, por outro lado, que foram empurrados para elas por falta de uma integração. Discuto no último capítulo esses processos, mas adianto que, no contato com os haitianos do modo de inserção tipo 1<sup>62</sup>, o relato era preferirem estar em igrejas brasileiras por conta corresponder àquelas que frequentavam no Haiti. Até mesmo o discurso que apresentaram a origem das igrejas haitianas e sua ligação com as respectivas igrejas brasileiras dá conta de contradições que não expressam *ipsis litteris* uma segregação planejada por parte dos não-haitianos.

Naquele momento os haitianos ocupavam o mesmo espaço físico da igreja brasileira e eles tinham de limitar os momentos de reunião, que ficavam restritos apenas aos domingos pela manhã; a noite era reservada à igreja brasileira. Isso foi sanado com a cessão feita pela igreja brasileira de parte do terreno para construção de um templo próprio, cuja obra aconteceu durante o meu trabalho de campo na cidade (Figura 14 e

Figura 15).

O fato de os haitianos construírem para si um prédio que será utilizado como local de reunião permanente faz-me questionar a ideia rígida de provisoriedade com que esses imigrantes são vistos no contexto local e nacional. Outras pesquisas já identificaram que o principal destino de muitos deles era e continua sendo países com moedas mais fortes e com uma oferta de trabalho melhor (HANDERSON, 2015; FARIA, 2012), mas, em se tratando de mobilidade humana, a relação entre “provisório” e “definitivo” pode apresentar-se com uma disposição muito mais entrelaçada do que dicotômica. Construir o templo parece uma demonstração de que eles vieram para ficar. Não significa imobilidade porque os fluxos também acontecem

---

<sup>62</sup> Ver página 148.

quando os *smartphones* são utilizados para chamadas de vídeo com os familiares e amigos que estão em outros países.

**Figura 14 – Construção do templo evangélico haitiano (Agosto/2017)**



Fonte: O autor.

**Figura 15 – Construção do templo evangélico haitiano (Janeiro/2019)**



Fonte: O autor, 2019.

O modo de inserção de tipo 2, no qual os haitianos se ligam a uma igreja brasileira (espiritual e administrativamente), sugere alguma relação de troca entre eles e os brasileiros. Essas trocas são fontes de produção da construção da categoria imigrante na relação com o outro em um padrão de configuração construído nas e pelas instituições religiosas. É necessário desvendar, sob a ótica de uma sociologia

relacional, em que a interculturalidade ajuda a compreender como produzem-se diferenças, diversidades e identidades a partir de confrontações e entrelaçamentos quando os grupos estão em relações de troca (CANCLINI, 2007a). Embora brasileiros e haitianos não ocupem o mesmo espaço litúrgico, no caso da igreja do irmão Jean, existem outros momentos de encontros que requerem um olhar mais questionador a partir da fala dos distintos sujeitos da pesquisa.

A ação e a presença das igrejas no fluxo migratório e o pertencimento religioso prévio, aliados às disposições culturais dos haitianos, são elementos centrais na produção do imigrante como sujeito social. Depois de alguns dias da minha primeira visita à igreja, o irmão Jean disse que pretendia lançar uma proposta ao pastor Roger – um dos pastores haitianos – para que alguns cultos fossem realizados em português e, com isso, proporcionar o aprendizado da língua para aqueles que não falam ou têm pouca habilidade, além de incluir os filhos nascidos no Brasil, que não falam crioulo, e os cônjuges brasileiros. É um modo de lidar com o aprendizado da língua diferente do proposto pelo trabalho da Paróquia e da Pastoral do Migrante, mas é um dado relevante nesse debate.

A religião e as igrejas têm um papel importante nos fluxos migratórios. No caso das migrações haitianas para Manaus, identifico que as igrejas funcionam como locomotiva dos fluxos, ou seja, como instituições que entram na articulação dos fluxos com suporte material e espiritual e com elementos que ajudam na composição de configurações migratórias. Se aproximarmos mais nossas lentes, as igrejas também são utilizadas nas estratégias de inserção dos haitianos no contexto da cidade, na diminuição da saudade do que ficou para trás e na formatação de espaços de sociabilidade, que recriam parte das relações sociais e culturais configuradas no Haiti e que perpassam à diáspora.

## **CAPÍTULO IV – CONFIGURAÇÕES MIGRATÓRIAS E INTERCULTURAIS: IGREJAS, MIGRAÇÃO HAITIANA E PRODUÇÃO DE IDENTIDADES E ALTERIDADES EM MANAUS (BRASIL)**

O objetivo central deste capítulo é compreender como as identidades e alteridades são produzidas na Igreja Católica e nas igrejas evangélicas de Manaus como resultado da compreensão da construção da categoria de haitiano. O haitiano como sujeito de ação humanitária e fiel em potencial dá-se a partir de duas configurações, ou seja, dois tipos de relações ou teias de interdependência costuradas por haitianos e não-haitianos, mas que reverberam no contexto da cidade. É importante reafirmar que abordo tanto a Igreja Católica quanto as igrejas evangélicas porque ambas têm uma contribuição importante no acolhimento dos haitianos e haitianas que chegaram a Manaus desde 2010.

As configurações migratórias são teias de interdependência que servem aos haitianos como ferramentas de (re)construção identitária na diáspora. Fiz uma imersão em todos os espaços e momentos que possibilitam a ideia de um ser/estar haitiano em Manaus. Aqui existe um elemento importante para ser esclarecido. Trata-se da produção de identidade e alteridade como uma via de mão dupla. Ainda que os haitianos reivindiquem uma identidade haitiana, ela acontece a partir da presença do elemento contrastivo: os não-haitianos. O que enfatizo nas configurações migratórias são as produções a partir de elementos intragrupo, mas que sempre vão precisar da figura do outro para demarcação das fronteiras identitárias e, conseqüentemente, para operacionalização desses marcadores.

Nas configurações interculturais, a produção das identidades e diversidades existe num nível de interação maior. A interculturalidade é entendida como movimento de recriação identitária e cultural a partir das configurações que consideram a presença desses dois grupos. Também é entendida como contexto de práticas de diálogo e reflexão sobre a produção daquilo que é considerado próprio e essencial para ambos os grupos, levando em consideração que o apego a certos marcadores, percebidos como fundamentos das identidades, pode ser relativizado na presença do outro. É também oportunidade de aprendizado mútuo a partir das ações institucionais e da cotidianidade nas igrejas. No entanto, as configurações interculturais não foram abordadas do ponto de vista somente dos intercâmbios e das celebrações das identidades e diversidades mas também como teias de interdependências que



possuem conflitos e disputas, além de diferenças de poder entre os haitianos e não-haitianos, as quais vão refletir diretamente no poder de nomeação e intervenção no jogo social.

## **4.1 Configurações migratórias e as igrejas**

### **4.1.1 “Eu era Migrante e você me acolheu”: a Pastoral dos Migrantes e os scalabrinianos em Manaus**

Gostaria de discutir nesse tópico a atuação da Pastoral do Migrante e das Congregações Scalabrinianas na cidade de Manaus pois considero-as importantes frente aos fluxos migratórios. A contribuição da Pastoral do Migrante desde 1992 na cidade acompanha uma demanda pertinente e presente diante dos trânsitos internos e externos na Amazônia. É justo compreender antes como as ações da Igreja frente aos fluxos migratórios foram consolidando-se desde o período das grandes migrações em massa para a América.

O tema da migração e dos migrantes no contexto na Igreja Católica começou a aparecer mais fortemente no final do século XIX e início do século XX. A publicação da encíclica *Rerum Novarum*, do papa Leão XIII, que tratava das condições do operariado europeu numa fase em que o capitalismo expandia-se rapidamente, implicitamente destacava que as condições econômicas desses operários levaria a uma emigração forçada: “A terceira utilidade será a suspensão do movimento de emigração; ninguém, com efeito, quereria trocar por uma região estrangeira a sua pátria e a sua terra natal, se nesta encontrasse os meios de levar uma vida mais tolerável” (RN, 1891). Não por acaso, essa mesma encíclica foi o fundamento da Doutrina Social da Igreja anos mais tarde. A Igreja não negava que a exploração capitalista contribuía para a emigração e, como resposta, estava o equilíbrio entre as classes sociais em vez da luta de classes encampada pelos comunistas europeus.

Antes mesmo da publicação daquela encíclica, uma das primeiras iniciativas pastorais foi realizada pelo bispo de Placenza, João Batista Scalabrini, em 1887. A Congregação dos Misisonários de São Carlos encarregou-se de auxiliar os (e)imigrantes levando em consideração as rápidas transformações econômicas no continente europeu e a falta de ação dos governos em relação à onda de desemprego, fome e violência. Não é muito diferente dos nossos dias quando observamos governos

e grupos de governos que oferecem respostas à questão migratória baseadas em paliativos que desviam momentaneamente a atenção da mídia e da sociedade para outras questões. Os scalabrinianos, ou carlistas – como ficaram conhecidos, trabalharam em duas frentes: na partida (emigração) e na chegada (imigração). Após a fundação do ramo feminino da congregação, Scalabrini enviou, ainda no final do século XIX, religiosos e religiosas para o Brasil e os Estados Unidos. Era um tempo de grandes fluxos migratórios em nosso país pela necessidade de substituição da mão de obra escrava liberta após o fim da escravidão.

Uma pastoral para o fenômeno da mobilidade humana se fortalece dentro desse contexto, vai ganhando corpo e espaço nas estruturas eclesiais após a *Rerum Novarum* (DORNELAS, 2010). As respostas que a igreja formula também vão acompanhando as transformações do sistema capitalista, do mundo do trabalho, da acumulação flexível, do cenário belicoso, que expulsam a massa de despossuídos e mesmo aqueles com alguma condição financeira no contexto de suas sociedades. Concordo com o autor: em vários momentos a igreja de Roma assumiu o protagonismo e até a vanguarda em algumas questões diante da ausência do poder público, inclusive em regiões com inexistência de ações governamentais.

Considero que o apelo a muitas dessas questões reside numa nova performance ante o enfraquecimento do poder religioso no contexto da modernidade. Enxergo que essas possibilidades de incidência pública sejam reestruturações da ação e presença da igreja no momento em que ela perdeu certo protagonismo com a laicização e a secularização. As relações de independência entre Estado, igreja e indivíduos parecem alterar-se no momento em que os Estados nacionais, por meio de seus fortalecimentos, vão aumentando sua capacidade de coagir os indivíduos, o que interfere na força relativa desses três atores sociais. Mesmo analisando dessa maneira, considero que as pautas em que a igreja insere são legítimas. Aliada a isso, a falta de atuação ou uma incidência precária dos Estados com relação à migração autorizam-na, como instituição, a defender ou propor direitos de acesso e permanência àqueles que têm menos capacidade de impor suas necessidades, como é o caso de imigrantes e refugiados.

Até aqui já percebemos que a fundação da congregação dos missionários e missionárias scalabrinianos confunde-se com a sedimentação de uma pastoral católica para as pessoas em situação de mobilidade. Do final do século XIX até os nossos dias, a atuação eclesial também oscilou juntamente aos fluxos migratórios no

mundo. Depois da *Rerum Novarum* outros documentos pontifícios foram publicados e ações concretas de apoio às pessoas em mobilidade foram viabilizadas pela igreja. Sua primeira estrutura nesse sentido foi Ofício Especial para os Emigrados em 1912, editado pelo papa Pio X. Era também uma tentativa de regular a questão da recepção dos imigrantes através de espaços de experiência religiosa que considerasse a nacionalidade, a etnia e a cultura como elementos essenciais de uma vivência frutífera da fé. Isso traduziu-se em incentivo às comunidades cujo clero estava ligado às suas respectivas nacionalidades/etnias/cultura (BAGGIO; SUSIN, 2012).

Em 1951, numa época marcada pelas grandes guerras mundiais, o papa Pio XII criou a Comissão Católica para as Migrações, CCIM, que existe até hoje com o objetivo de auxiliar as reflexões da Igreja sobre o tema dos fluxos migratórios (GEREMIA, 2016). Sua encíclica, *Exsul Familia* (Família Dispersa), em 1952, sintetiza o pensamento construído pela igreja acerca do cuidado pastoral com os migrantes, refugiados e outras categorias em situação de mobilidade. Mas é no Concílio do Vaticano II (1962-1965) e em anos posteriores que a pastoral para as pessoas em mobilidade assume uma reflexão que não pretende apartar as questões econômicas das migratórias:

João XXIII, o Concílio Vaticano II e Paulo VI representam um segundo momento do magistério da Igreja Católica. Embora retomem as posições anteriores e as reforcem, dão-se conta de que a mobilidade humana está intimamente conectada com a complexidade da economia, o que torna a migração também um fenômeno crescente e irreversível. Por isso, a migração somente será bem resolvida levando em conta que, afinal, somos a grande família humana, para além de qualquer distinção de nação, etnia e credo - com especial atenção para os muçulmanos, considerados por muitos como antagônicos ao mundo cristão. Um aspecto importante nesta nova etapa do magistério é a afirmação de que o migrante é portador de valores, e quando é reconhecido em sua dignidade e integrado como cidadão da nova pátria torna-se uma fonte de novas riquezas humanas (BAGGIO; SUSIN, 2012, p. 217).

Nessa guinada, a Igreja deixa evidente que, apesar dos propósitos de sua ação evangelizadora, o imigrante deve ser sujeito de direitos e, portanto, uma categoria que reiteradamente necessita ser acudida, levando-se em consideração princípios humanitários e desconsiderando-se diferenças de credo, cultura ou origem. É no documento *Motu Proprio* “O Cuidado Pastoral dos Migrantes”, do Papa Paulo VI (1969), em que encontramos uma definição da categoria imigrante e que, como salientou Dornelas (2010, p. 46), legitima “todo um arco de instituições e iniciativas pastorais voltadas para pessoas envolvidas em situações de mobilidade”. Paulo VI

(1969) aponta para uma categorização abrangente do migrante como “todos aqueles que, por qualquer motivo, vivem fora da pátria ou da própria comunidade étnica, e necessitam verdadeiramente de uma assistência particular”.

No referido *Motu Proprio*, é possível observar uma relação ainda ambígua entre a missão evangelizadora da Igreja e o ideal de respeito à língua e a cultura dos imigrantes. As recomendações para os bispos do mundo de melhorarem a assistência pastoral aos migrantes observando as iniciativas do passado e do presente deveriam considerar a herança espiritual e cultural dos migrantes, sem pôr em risco, contudo, a unidade da Igreja. O equilíbrio em termos de relações de poder entre pessoas em mobilidade e bispos, padres e leigos, que recebem as levas de migrantes, parece colocado à prova à medida que, em algum momento, a presença imigrante signifique um questionamento dessa unidade. Enxergo nesse discurso ambíguo a presença de uma missiologia baseada na inculturação<sup>63</sup>, na qual a adaptação do cristianismo às culturas migrantes serve exclusivamente como estratégia de evangelização dos povos e não como oportunidade de enriquecimento cultural (FORNET-BETANCOURT, 2007)

Nesse período também foi estruturado o Pontifício Conselho para a Pastoral dos Emigrantes e Itinerantes<sup>64</sup>, estrutura que apoia as diversas igrejas locais no atendimento pastoral aos diferentes grupos de pessoas que necessitam de assistência espiritual particular por parte da igreja. Além disso, organiza diretrizes para a promoção dos direitos fundamentais e de cidadania. Todos esses eixos estão relacionados à missão evangelizadora da igreja conforme descrevi no primeiro capítulo.

Nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI, outros documentos foram publicados, os quais resultaram em orientações firmes ante a acelerada globalização econômica e a inserção desses grupos deslocados em sociedades cada vez mais preocupadas com suas fronteiras e culturas. Com o Papa Francisco, a questão da migração ganhou atenção especial porque sua ascensão ao pontificado no ano de

---

<sup>63</sup> Fornet-Betancourt (2007) fornece-nos uma análise precisa do caminho trilhado pelo cristianismo em relação às diferentes culturas e identidades, partindo da **aculturação**, passando pela **inculturação**, mas que deve continuar seguindo com uma proposta **intercultural**. Sua crítica é que a inculturação como caminho teológico e prática pastoral continua considerando o cristianismo como uma religião a-contextual e que seu núcleo duro e universalizante seria o mais importante.

<sup>64</sup> O Pontifício Conselho é dividido em setores a partir das categorias de pessoas em mobilidade que se pretende auxiliar: migrantes; refugiados e deslocados internos; estudantes internacionais; turismo, peregrinações e santuários; gente do mar; aviação civil; nômades; circenses; trabalhadores das estradas e ruas. Cf. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/migrants/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/index_po.htm)

2013 ocorreu em um momento bastante delicado em relação aos deslocamentos forçados e por motivação econômica. Sua primeira visita apostólica foi à Ilha de Lampedusa, no mar Mediterrâneo, e bastante conhecida por ser rota dos migrantes e refugiados que querem entrar na Europa (PÚBLICO, 2013). Desde então, o pontífice tem se comprometido com a situação dessas categorias, incluindo o debate em fóruns globais. Francisco também teve uma atuação relevante na construção do Pacto Global para as Migrações e dedicou-se à criação do Serviço de Desenvolvimento Humano Integral, um dicastério<sup>65</sup> que reuniu quatro outros órgãos pontifícios: Pontifício Conselho Justiça e Paz, o Pontifício Conselho “Cor Unum”, o Pontifício Conselho para Pastoral dos Migrantes e Itinerantes e Pontifício Conselho para Pastoral no Campo da Saúde.

A igreja brasileira voltou a discutir a migração na década de 1980 a partir de uma dinâmica que priorizou migrantes urbanos e pobres partícipes de uma realidade de acentuação do êxodo rural do país (DORNELAS, 2010). Em 1985 surgiu o Serviço Pastoral do Migrante como primeira estrutura oficial da Igreja Católica no Brasil com o objetivo de atender exclusivamente à pauta dos migrantes (GEREMIA, 2016). Ligada à CNBB, a Pastoral está presente em quase todos os estados a partir de três frentes de trabalho: migrantes temporários, migrantes urbanos e imigrantes.

No afã das mudanças econômicas recentes no Brasil, a Igreja também repensou seu modo de inserção política e social relacionada à diversificação dos fluxos migratórios. São os casos da migração de retorno de brasileiros vivendo no exterior, a emigração de descendentes de japoneses para o Japão e também os novos contingentes migratórios, como de latino-americanos, africanos de diversas nacionalidades e haitianos após o terremoto de 2010. Por outro lado, a presença em comunidades étnicas mais antigas continua sendo importante na manutenção dos vínculos considerados próprios ou essenciais. Essas mudanças econômicas e nos fluxos migratórios sem dúvida contribuíram para repensar e reforçar a ação pastoral de norte a sul e de leste a oeste do Brasil. A mobilização de outros organismos, como a Cáritas e as tradicionais congregações que trabalham com os imigrantes – como os scalabrinianos e jesuítas – foi muito comum nesse novo cenário migratório brasileiro.

Em certo sentido, minha persecução às ações pastorais voltadas para os migrantes no âmbito da Igreja Católica parece linear e harmoniosa quanto às teias de

---

<sup>65</sup> Setores da administração e governo da Cúria Romana.

interdependência dos agentes católicos e os demais atores envolvidos. Não é meu objetivo discutir como se forma uma pastoral enquanto organismo, mas compreendo que toda e qualquer estruturação de uma ação pastoral voltada para determinado seguimento, principalmente quando envolve certa mobilização de recursos e incidência pública, revela um emaranhado de discursos, contradiscursos e atores não ligados institucionalmente à Igreja – e parte desta teia de interdependência.

Num contexto um pouco diferente, mas que revela pistas importantes, Bomfim (2017) demonstrou como a relação Estado/Igreja/latifundiários e trabalhadores rurais, estava configurada de modo a impedir que os últimos tivessem acesso à terra numa região e época de muita pobreza, como era a região do baixo São Francisco nas décadas de 1970 e 1980. A referência para essa alteração foi a chegada de um novo bispo diocesano à localidade, que passou a referenciar a luta pela terra como um trabalho de ação pastoral. Isso significou que a Igreja, naquela teia de interdependência (em nível local), passou a cooperar com os trabalhadores rurais, alterando as relações de poder entre o Estado, os latifundiários, a própria Igreja – jogadores todos de mesmo nível – e os trabalhadores rurais, com uma capacidade de intervenção diminuta. A Igreja não abandona o primeiro nível do jogo, mas passa a questionar o poder que os demais jogadores possuíam (o Estado e os proprietários de terra) em face do povo pobre. A ferramenta para tal questionamento foi uma ação pastoral institucionalizada e baseada no princípio da justiça social, que não escapou às pressões internas e externas dos demais atores sociais.

O mesmo princípio aplica-se à Pastoral do Migrante. Significa dizer que os recursos mobilizados pela Igreja, desde a emigração europeia no final do século XIX, passando pelos diferentes fluxos durante as grandes guerras e, posteriormente, até as complexas mobilidades e crises agudas de expulsão em massa, não são uma mera ação linear de causa e efeito, como disse Elias (2011), mas uma rede de relações entre atores sociais que, ao longo do tempo, foram exercendo sua capacidade de dirigir e influenciar as ações dos outros, resultando na prática eclesial institucionalizada, como é a Pastoral do Migrante.

Sete anos após a criação do Serviço Pastoral dos Migrantes nacional, ou seja, no âmbito da CNBB, os trabalhos foram iniciados em Manaus pelas Irmãs Scalabrinianas nas periferias da cidade com especial olhar para as pessoas que saíam do interior e instalavam-se na capital. Em 1992, as demandas em nada pareciam-se à estrutura que precisou ser mobilizada em 2010, com a chegada dos haitianos e o

aumento posterior do número de venezuelanos vindos de Roraima. Em todas as entrevistas e conversas informais essa observação foi apontada pelas pessoas. Na década de 1990, o atendimento era feito quase exclusivamente a migrantes internos, muitos nordestinos e paraenses, e à imigração de países vizinhos:

A imigração haitiana foi pra nós uma grande surpresa, até porque, em Manaus, sempre recebemos a imigração latina, numa demanda bem menor de pessoas, tanto do Peru, Colômbia... era normal a gente acolher colombiano, peruano e, entre outros, os argentinos, e aqui no contexto do Brasil, na migração interna. Então, sempre a maioria de atendimento foi essas migrações. E, de repente, foi um *boom* a chegada dos haitianos, que surpreendeu muito, sobretudo a nossa missão (Irmã Brisa, 47 anos, religiosa Scalabriniana).

A imigração peruana e colombiana está relacionada aos conflitos armados por conta da forte atuação das guerrilhas, como o Sendero Luminoso e as FARC. A proximidade geográfica e a facilidade de cruzar as fronteiras brasileiras levou muitas pessoas a procurar Manaus nesse período, conforme os relatos colhidos. Essa reorientação das atividades da Pastoral do Migrante em Manaus também acompanhou uma qualificação em termos de legislação nacional e internacional para ajudar no processamento das várias solicitações de refúgio da época (NASCIMENTO, 2019).

As mudanças nos fluxos migratórios demandaram novas formas de agir pelos e com os migrantes. Também acompanharam as orientações eclesiais a partir de Roma e no âmbito nacional através da CNBB. O resultado esteve sempre em função da realidade migratória da cidade e da atuação de um seguimento da Igreja que assumiu como responsabilidade o cuidado com essa categoria. Lembro que essa relação Igreja e migração é sempre contextual porque, embora a instituição atribua uma presença universal, essa presença mostra-se diferente em muitos temas propostos pela cúria romana. O alerta para a intervenção na precariedade da vida dos migrantes e refugiados que a Igreja reforça desde o final do século XIX não é apenas um chamado aos governos, mas à sua própria base, a qual, a depender da região, do grupo imigrante e das motivações, comporta-se de maneira muito distinta.

O comportamento eclesial ambíguo frente à categoria imigrante também se manifestou em Manaus. Isso pode ser visto a partir dos Planos de Evangelização publicados nas Assembleias Pastorais Arquidiocesanas<sup>66</sup> em 2014 e 2019. Embora a atuação da Pastoral do Migrante seja da década de noventa, é só após a chegada

<sup>66</sup> Instância de deliberação da ação pastoral evangelizadora em âmbito arquidiocesano.

dos haitianos que as orientações gerais acerca da questão migratória aparecem no plano de evangelização: em 2014. Se o forte apelo social e religioso foi muito intenso com a chegada dos haitianos, isso não se processou da mesma forma com os venezuelanos. O arrefecimento econômico e o contexto político depois de 2014 contribuíram para que a própria Igreja reforçasse o apelo ao colhimento dessa nova leva de imigrantes. Significa dizer que a variação contextual produziu maneiras diferentes de acolhimento da missão evangelizadora estabelecida pela Igreja local frente à imigração, que oscilou entre euforia e indiferença. Leiamos o Plano de Evangelização de 2014:

Manaus é uma cidade marcada pela mobilidade humana, fenômeno que já atinge os outros municípios e nossa Arquidiocese. Dentre estes peregrinos em busca de esperança estão os migrantes, imigrantes, refugiados e povos indígenas. São os novos rostos sofredores que doem em nós (cf DAp 65). A Igreja como Mãe deve sentir-se como Igreja sem fronteiras, atenta ao fenômeno da mobilidade humana (Cf. DAp, 412), dar atenção e debruçar-se sobre novas formas de pobreza dentre as quais os povos indígenas. Como são belas as cidades que superam a desconfiança e integram os que são diferentes! (Cf *Evangelii Gaudium* 210) (PLANO DE EVANGELIZAÇÃO, 2014, p. 13).

A despeito de o Plano de Evangelização de 2019 também mencionar a mesma preocupação com “os novos rostos sofredores”, ele também faz referência às mudanças nos contextos político e econômico, inclusive relacionadas à aposta nas últimas eleições gerais como instrumento de mudança da relação entre a classe dirigente e o povo. No entanto, no âmago desse discurso está uma espécie de esfriamento quanto à ação pastoral voltada para os imigrantes, colocado em entrevistas como uma espécie de cansaço da sociedade civil (incluindo a Igreja) frente aos desafios da recepção dos imigrantes.

Essa movimentação em torno da inclusão da causa dos migrantes, no primeiro plano de evangelização e seu reforço no plano seguinte, advém da ação dos agentes católicos (leigos e religiosos) que integram a Pastoral do Migrante. Isso quer dizer que não foi só pela relevância do fluxo migratório em termos numéricos, como a chegada dos haitianos, mas de uma articulação em que esses atores sociais, alinhados à causa, conseguiram reivindicar para a igreja local o seu lugar frente à Doutrina Social da Igreja e ao apelo do Papa Francisco. No sentido sociológico, mesmo dentro da Igreja esses atores jogavam em outro nível, o que não lhes permitia impor um compromisso coletivo de toda Arquidiocese de Manaus através de suas instituições. O poder dos agentes da Pastoral do Migrante começou a aumentar na relação com



os demais agentes católicos, possibilitando vários tipos de inserção, bem como a utilização da estrutura da Igreja para seus fins. O chamado a paróquias e áreas missionárias para criação de núcleos de acolhimento é um desses exemplos contidos no segundo plano de evangelização.

Complementarmente o documento interno da Pastoral do Migrante, também em forma de plano, menciona pistas importantes sobre a construção da categoria de imigrante haitiano a partir da ação e presença da Igreja Católica neste fluxo migratório. Começo por revelar a missão da Pastoral:

Ser presença de Deus na Igreja Local a partir de um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo Peregrino colocando em **prática** seus ensinamentos e valores, nos diversos espaços em que atuamos (Igreja, família, trabalho, escola etc.) procurando **apoiar** os migrantes e refugiados na busca de **dignidade e vida** (PLANO PASTORAL DOS MIGRANTES, 2016, p. 06, grifo meu)

O sentido de colocar em prática os valores cristãos é também uma parte do processo de evangelização que discuti no primeiro capítulo. No caso da Pastoral do Migrante, ele é realizado a um nível pessoal, mas principalmente com uma incidência pública ao apoiar os migrantes e refugiados através de ações que se confundem, muitas vezes, com a competência estatal. Como coloca o Plano Pastoral, “o compromisso com o migrante é parte cotidiana na ação pastoral e no processo de evangelização” (p. 07). Também nos objetivos definidos pelo Plano, é possível perceber as representações da categoria de imigrante, tanto a partir da busca pela dignidade dessas pessoas, quanto na sensibilização da Igreja, da sociedade e das estruturas governamentais. Imigrantes e refugiados, nesse sentido, são objetos de ação humanitária e de uma proposta de evangelização baseada nos documentos eclesiais romanos e nacionais.

A construção enquanto sujeito de ação evangelizadora e sujeitos de direitos também aparece nos depoimentos orais e elas fundem-se à visão e à missão de Igreja que têm os agentes pastorais, por exemplo. No fragmento abaixo, a situação de mobilidade configura um sujeito migrante, mas a necessidade de acolhimento e, conseqüentemente, sua relativa dependência dele enquanto indivíduo marginalizado em termos de direitos e oportunidades, modula a categoria de imigrante, também estendida aos haitianos por analogia de sua condição migratória. Apesar da inclusão na definição de “todos que migram, o *status* de necessitado de acolhimento salta como característica mais marcante para a religiosa scalabriniana.

O migrante pra mim ele vem... o migrante ele... eu posso olhar... Se eu falo migrante é a pessoa que migra, que vai de um lugar para o outro, esse é o migrante. É o migrante que migra por várias situações, a pessoa migra, não é? Então eu não tenho de dizer assim: o migrante é esse aqui! Mas, dentro do nosso carisma, ser presença missionária e evangélica junto do migrante mais necessitado. Então, a nossa presença é ser daquela que são mais necessitados. E quem que é o mais necessitado? É aqueles que buscam verdadeiramente os nossos serviços ou que vamos ao encontro também. É a pessoa que está necessitada verdadeiramente de algo na vida, e os migrantes verdadeiramente. [...]. Então, o que norteia, vamos dizer, a nossa missão, a nossa espiritualidade scalabriniana, tantos os padres quanto as irmãs, é esse texto bíblico, Mateus 25: “eu era migrante e você me acolheu”. Aí vem dizendo na sequência do evangelho, quem que era ele, quem que é o migrante, é aquele que estava com fome, é aquele que estava com sede, aquele que tava sem roupa, aquele que tava na prisão, entre outros (Irmã Brisa, 47 anos, religiosa scalabriniana).

Não se pode perder de vista a construção desse padrão de interdependência entre os atores sociais. A despeito de todas as necessidades que os imigrantes têm ao chegarem e de sua dependência em relação aos agentes católicos na ausência de políticas mais consistentes, o trabalho desses agentes católicos é, em grande medida, realizado por conta de uma atuação parcimoniosa do Estado como garantidor de direitos básicos. De alguma maneira, no conjunto das relações os imigrantes exercem alguma influência e posições de poder em relação aos agentes católicos porque estes últimos dependem de que as condições de existência dos imigrantes mantenham-se para que o seu trabalho seja realizado.

Em um ângulo mais aberto, o haitiano é categorizado como um sujeito que manifesta sua presença no sentido de desestabilizar aquilo que é considerado próprio e essencial, tomando como referência uma cultura substantivada (APPADURAI, 2001). Por outro lado, essa presença também permite uma automodificação que se dá na interação/integração com os não-haitianos (brasileiros e outros imigrantes), como é o caso de Manaus.

O imigrante é aquele que vem pra enfrentar todas as dificuldades. Eu vejo assim, que a questão da migração é muito difícil, você chegar num país. Para os haitianos foi mais difícil ainda de chegar, não falar o idioma, o idioma daqui, não entender também, é... também não se sentir acolhido muitas vezes, então, é aquele que vem pra nos abalar e também se modificar, se transformar. Então, o imigrante ele tem que, acho que passa também... nós enquanto agente pastoral passa muita esperança pra eles porque é difícil chegar, arrumar trabalho (Irmã Luíza, 29 anos, religiosa scalabriniana).

O relato da Irmã Luíza, apesar de ampliar o leque de possibilidades de heteronomeação (CUCHE, 1997) do imigrante, não se furta em apontar o papel da missão scalabriniana e da Pastoral do Migrante no fluxo migratório. Penso que esse

é um movimento que se retroalimenta, que envolve as condições precárias do imigrante (não acolhimento, dificuldades com o idioma e trabalho, etc.), a ausência do poder público e, por fim, a delimitação da missão desses agentes católicos. Os discursos têm alguma oscilação com ênfase em um ou outro aspecto, mas fundem-se para materializar a categoria imigrante no contexto da cidade.

O primeiro e principal posto de atendimento da Pastoral do Migrante (Figura 16) está localizado na Igreja dos Remédios, no centro de Manaus. É uma localização estratégica porque muitos haitianos – e agora venezuelanos, além dos peruanos e dos colombianos que já estavam na cidade – circulam no centro de Manaus. Os serviços oferecidos ali integram as frentes de trabalho já descritas no primeiro capítulo, mas com a diferença de que o fluxo de atendimento é mais mesclado pelo motivo exposto acima. O tempo que passei ali, buscando dados nos arquivos do posto ou atendendo àqueles que buscavam algum serviço, reforçou minha reflexão acerca da concentração desse papel de acolhimento nos agentes católicos. Também foi um momento de observar que, a despeito dessa concentração, esses agentes deixavam claras as suas limitações de atuação para as pessoas que buscavam os serviços. Alguns pediam dinheiro, outros comida e abrigo. As casas de acolhimento estavam sempre cheias e as queixas em relação aos serviços de assistência das administrações locais eram frequentes.

**Figura 16 – Posto de Atendimento da Pastoral do Migrante – Igreja dos Remédios**



**Fonte:** O autor, 2018.

O atendimento cotidiano dos imigrantes foi importante porque, em se tratando de alguém que vinha de outro estado/cidade com o objeto de pesquisar pessoas, era preciso ganhar a confiança dos interlocutores, além de observar como essas ações eram realizadas para, posteriormente, compará-las aos discursos. É claro que nesse processo não há controle absoluto e sei que minha presença interferiu em algum grau na performance dos agentes católicos naquele espaço. Por outro lado, conforme as pessoas foram sentindo-se mais à vontade consegui coletar mais pistas de como a categoria imigrante haitiano era construída. Depois de um dos turnos de atendimento, fizemos uma caminhada até a Paróquia São Geraldo (já era um percurso rotineiro no trabalho de campo), de mais ou menos uns 45 minutos. Entre uma pauta e outra, a Irmã Luíza expressou sua opinião sobre as diferenças entre haitianos e venezuelanos. Abaixo está um fragmento do diário de campo relacionado a essa conversa:

Almocei com a Irmã Luíza e logo após caminhamos em direção à Paróquia São Geraldo e durante a caminhada ela me contava que na sua visão os venezuelanos são mais unidos que os haitianos e que acredita que seria um fato cultural, como também a vida que eles levam no Haiti em que para tudo se paga. Casos como entrega de coletiva de documentos, aonde uma pessoa pudesse pegar os documentos de todos e assim poupar tempo e recursos; compartilhamento de informações sobre auxílio. São exemplos de como os

haitianos não mantém vínculos fortes em questões materiais, na visão dela (Diário de Campo, p. 22).

É interessante colocar que outros agentes católicos também tinham uma visão semelhante, em síntese, à de que **eles são assim**. Não estou querendo dizer que essa é uma posição fundamentalmente preconceituosa ou racista, até porque há outros fatores envolvidos na construção dialógica. Chamo atenção para a ideia de que eles são desunidos porque a situação material precária força essa desunião. Observo que é preciso ultrapassar o conhecimento raso do repertório cultural de um grupo, mas algumas dessas percepções só fazem sentido na demarcação das fronteiras identitárias (BARTH, 2011).

No contexto do terremoto de 2010, Thomaz (2011) identificou mecanismos de solidariedade étnica que destoavam da construção social de parte dos funcionários das agências internacionais em missão no país, quase todos brancos. Segundo o autor, foram as diversas associações que socorreram os feridos e resgataram os corpos nos primeiros momentos pós-terremoto. A solidariedade étnica manifestava-se através de dois princípios, o *kombit* e o *lakou*. O primeiro significa mutirão e havia trabalho coletivo por todos os lados para atender às vítimas. Por aderência, o *kombit* é regido pelo *lakou*, um princípio que permeia a sociedade haitiana, algo como uma dinâmica de ajuda mútua baseada: na cortesia; na divisão de gênero – a separação dos trabalhos entre homens e mulheres; na faixa etária dos participantes; na crença em que todos são parentes, mesmo em cidades grandes como a capital Porto Príncipe; e, por fim, no território, cuja fronteira ultrapassava a cidade e estendia-se até a diáspora (THOMAZ, 2011, p. 276). Esse exemplo confronta a construção social do imigrante haitiano como uma categoria desunida mesmo em tempos de dificuldades, como as constatadas pelos agentes católicos na cidade de Manaus.

O papel da sociologia é problematizar aquilo que os sujeitos veem como natural. A falta de solidariedade na construção coletiva de moradias nos movimentos de ocupação urbana em Manaus foi um exemplo apontado por Tereza em entrevista. Segundo ela, os brasileiros unem-se trocando favores e assim eles conseguem construir suas moradias. Já os haitianos não utilizam o mesmo mecanismo de solidariedade. Essa é uma construção muito genérica dos haitianos com base em experiências localizadas porque é possível encontrar o *kombit* e o *lakou* em Manaus. A construção da igreja haitiana mencionada no capítulo primeiro foi baseada implicitamente nestes princípios, uma prova de que a igreja brasileira não ajudou

financeiramente e os haitianos conseguiram construir o templo sob o regime de mutirão. Nas vezes em que eu estive nos dias de trabalho braçal, o irmão Jean fazia questão de mostrar e explicar que estavam aproveitando as habilidades profissionais de cada um já que muitos trabalharam ou ainda trabalhavam na construção civil. O resultado obtido foi a realização do trabalho em um curto espaço de tempo e ainda com a perspectiva de ampliação do espaço nos próximos meses.

Numa análise mais cultural, o imigrante haitiano é aquele que possui uma cultura e que pode ser somada à cultural local. Os marcadores de hábitos, costumes, conhecimentos: todos fazem parte do imaginário que categoriza esse sujeito, mas que também espanta e agride.

Ó... um imigrante... eu penso que imigrante é aquela pessoa que saiu do seu país, independente da motivação que ele teve pra sair, que ele vai pra outro país. Com toda carga dele, de conhecimento, de cultura, de hábitos, de costumes... Esse é o migrante pra mim. A questão cultural que eles trazem, eu penso, eu vejo que não é uma agressão para outra cultura. Eu não acho a cultura dos haitianos agressiva pra nossa cultura brasileira, eu não acho. Eu acho que é uma coisa que pode agregar, que pode vir juntar-se (Tereza, Pastoral do Migrante).

Quando a entrevistada aponta para uma agressão que resulta em espanto com essa presença estrangeira, marcada pela questão cultural e racial, é porque existe essa construção opondo haitianos e não-haitianos no contexto da cidade. Contudo, essa agressão, em sua visão, não se faz existente; ao contrário, ela pode dar lugar a configurações em que as culturas estejam juntas, somando-se. Apresento um pouco mais à frente como essa dinâmica processa-se ou pode estabelecer-se.

Com a chegada dos padres scalabrinianos em 2008, a Paróquia São Geraldo tornou-se referência para as ações internas da Igreja e de incidência pública acerca da temática migratória, que também coincidiu com a chegada dos haitianos pouco tempo depois e com a articulação de novas frentes de trabalho, as quais incluíam as missas nas línguas dos migrantes e as festas culturais (NACIMENTO, 2019). Uma das mudanças percebidas foi

A questão da visibilidade, que antes a paróquia São Geraldo era uma paróquia entre tantas outras. Então, a visibilidade que se deu pra paróquia, para os trabalhos que a paróquia realiza, eu acho que isso mudou, que antes não se tinha isso, não se tinha esse movimento todo aqui na paróquia (Tereza, Pastoral do Migrante).

A Paróquia São Geraldo tornou-se referência à Igreja Católica, aos agentes públicos e aos vários imigrantes que chegaram. Os que permaneceram aproveitaram

os recursos que a Paróquia ofereceu para construir configurações migratórias, identitárias e circulares, que aconteceu mesmo sem a intencionalidade dos paroquianos e demais agentes católicos. Alguns elementos ideias e concretos que fundamentam minha tese de que existe uma configuração migratória derivada da ação e presença da Igreja enquanto ator institucional: as missas em crioulo e francês; o grupo de liturgia formado pelos haitianos, o ‘vai e vem’ na creche de mães, pais e crianças filhas de imigrantes, ou mesmo de mães brasileiras casadas com homens haitianos; os negócios haitianos no raio de atuação da Paróquia; a circulação de bens sociais (simbólicos) e materiais entre os haitianos, sejam católicos ou evangélicos.

Essa centralização das demandas dos imigrantes na Paróquia São Geraldo e a chegada das levas de haitianos faz-me pensar que, apesar de encontrarmos interações intencionais, como a necessidade de ser acolhido e de ser visto como sujeito de direito pelos haitianos, há sempre interdependências não intencionais, que resultam em consequências não intencionais (ELIAS, 2011). É nesse ponto que a Paróquia São Geraldo e suas ações e presença contribuem para a formação de uma configuração migratória que dá inteligibilidade à categoria de imigrante haitiano enquanto sujeito de ação humanitária e de evangelização. Não podemos esquecer que muitas ações orientadas por valores religiosos (WEBER, 2005) são racionalizadas, objetivando não só o bem-estar dos haitianos como a própria ideia de exercício individual e coletivo da fé cristã.

#### **4.1.2 Estamos só de passagem? Configurações migratórias na Paróquia São Geraldo**

À mobilidade humana é intrínseca certa imprevisibilidade quando o olhar fixa-se nos espaços da cidade, nos processos identitários, na cotidianidade, etc. Sobre as cidades, há alterações vistas como positivas, como a formação de negócios étnicos, dinamizando muitas vezes a economia a partir de uma visão modernizadora da presença dos que chegam (GOES, 2013; 2015). Ocorre que essa movimentação de corpos e objetos também pode resultar em segregação e deslegitimação dos sujeitos em movimento, como a separação dos espaços de lazer da cidade entre os que chegam, vistos como invasores, e os que já estavam: esses consideram-se autênticos donos desse torrão natal imaginado (ANDERSON, 2008; AMARAL; SANTOS, 2020).

Em todas as visitas à Paróquia São Geraldo para realizar observação direta/participante ou coletar depoimentos orais, muitos elementos chamavam minha atenção porque não pareciam entrar na pauta dos não-haitianos no tocante a uma configuração migratória e identitária haitiana. A movimentação era percebida como intrínseca à ajuda da Paróquia e da Pastoral quanto ao fluxo migratório. Minha percepção era de que as ações intencionais desse ator social institucional – a Igreja – revelavam consequências não intencionais e também não previstas por ela. Havia, sim, uma configuração migratória no espaço de circunscrição da Paróquia porque ela própria era uma catalizadora de relações sociais performadas entre os haitianos e, também, entre não-haitianos e os objetos (ESCOBAR, 2014). O desafio era demonstrar como a ação e a presença da Igreja no fluxo migratório, que produziam socialmente a categoria de haitiano, contribuíam para a formação dessa configuração migratória. Ao perseguir minha tese de que o imigrante haitiano era uma categoria produzida socialmente como sujeito de ação humanitária e um fiel em potencial a partir da noção de ação evangelizadora da Igreja, deparei-me com as consequências imprevistas da mobilidade humana, que assumiam a forma de uma configuração migratória no espaço da cidade.

A estimativa mais recente é de que passaram por Manaus por volta de 20 mil haitianos e aproximadamente 3.500 deles estão vivendo na cidade (NASCIMENTO, 2019). Com esse dado, quero dizer que provisoriedade e permanência, mobilidade e imobilidade, são dinâmicas que se imbricam na conformação das configurações migratórias. Por isso, não se pode dizer que Manaus é somente um lugar de passagem, muito embora, inicialmente, o fluxo haitiano fosse percebido como provisório por conta de o objetivo final de vários imigrantes ser alcançar outros países ou outras regiões do país. Muitos ficaram, tiveram filhos, constituíram família ou trouxeram suas famílias do Haiti; empreenderam negócios ou inseriram-se no mercado de trabalho formal. Essa é uma característica do mundo social. Significa dizer que é impossível prever com exatidão quais são as consequências das ações dos jogadores interdependentes (ELIAS, 2011).

Os haitianos na Paróquia São Geraldo (e também nas igrejas evangélicas) reivindicam um “nós” através de múltiplas formas de espacialização que, claro, resulta numa identidade e num vínculo social, mas também leva em consideração os não-haitianos presentes na Paróquia, até mesmo como processo de negociação da constituição das configurações migratórias. Espaço, tempo e identidade são



elementos indissociáveis para pensar os sujeitos em situação diaspórica, em circulação (TARRIUS, 2000). Estar nesta situação é manter vínculos com seu país de origem, mas presente nas engrenagens política, social, cultural e econômica da sociedade de acolhimento (p. 51).

As configurações migratórias intensificam-se à medida que os haitianos aumentam seu capital social e econômico (BOURDIEU, 2007; 2005), o que permite uma mobilização coletiva em torno da constituição de várias pautas, as quais vão resultar, muitas vezes, em pautas identitárias. Neste processo, as relações de poder começam a configurar-se de maneira um pouco mais horizontalizadas, mesmo porque muitos haitianos reduziam sua dependência dos serviços oferecidos pela Igreja. Isso não significa, contudo, que todos esses atores sociais deixaram de estar ligados de maneira interdependente (ELIAS, 2011).

As missas em francês e crioulo (ANEXO 01) e o grupo de liturgia formado pelos haitianos e haitianas com a ajuda de uma não-imigrante, a dona Marize, são parte de dois movimentos. O primeiro é acontece na necessidade de que os haitianos possam expressar sua fé e cultura de maneira livre, como consta no Plano Pastoral dos Migrantes, explorado no tópico anterior. Isso recai nos aspectos vistos como contrastivos entre a liturgia romana no Brasil e aquela praticada no Haiti, como apontaram alguns interlocutores durante as entrevistas e conversas informais. Numa escala de diferença, a liturgia é maior para os não-haitianos e menor ou nada diferente para os haitianos:

A igreja em todo canto é universal, é isso que eu falei. A igreja é universal. Nada muda, em todo o tempo. Por exemplo, às vezes... aí uma pessoa... é uma pergunta que às vezes a gente não aceita, “ah, lá tem páscoa? Lá tem carnaval?” Mas... a igreja é em todo canto! Quando é a missa tá celebrando [inaudível], é a mesma leitura que tá lendo e todo mundo entende, em idioma diferente, mas é a mesma leitura, é a mesma páscoa. Então... Tempo quaresma, é em todo canto. Em Haiti, em Brasil, Estados Unidos, Irã, Iraque, em todo canto. Em Palestina, em todo canto. É a igreja não muda por ser universal [inaudível]. Então, se você chega, você chega em qualquer canto e você pode viver a fé. A gente não tem porque perder a fé, você tem que procurar, porque se eu esquecer a Igreja Católica é universal em todo canto. Você chega, você procura. Você não vai entender, mas a missa vai ser o mesmo. Se você presta atenção, a missa vai ser o mesmo. Tá celebrando em português, sim! Mas é o mesmo ritmo em todo canto (Louise, haitiana católica, 40 anos).

A realização da missa em crioulo e francês foi iniciativa do antigo pároco, o padre Gelmino, e num tempo em que a grande maioria dos haitianos tinha dificuldade de se comunicar em português. O fragmento do relato de uma imigrante haitiana ativa

nas atividades da paróquia sugere que, apesar de ser celebrada em outras línguas diferentes do português, a missa para os haitianos não se diferencia da que é celebrada no Brasil. Tomando-se como referência o dito e o não dito na entrevista (QUEIROZ, 1988), podemos inferir que, para os haitianos católicos, a formação de configurações migratórias a partir da prática religiosa e da construção de uma coletividade é importante, mas não significa que eles queiram ser vistos como completamente diferentes dos não-haitianos. Essa última inferência tem relação com os conflitos e as disputas entre os dois grupos (haitianos e não-haitianos) – muito presentes no início, mas que se mantêm em algum grau cujo bem em disputa é o espaço da Paróquia e os serviços oferecidos exclusivamente para os imigrantes.

A força com que Louise posiciona-se para afirmar que os haitianos não são diferentes dos não-haitianos em termos de prática religiosa e a importância que ela dá ao trabalho da Igreja no conjunto das relações sociais intragrupo é um indício de que a constituição dessa configuração migratória não é pacífica como em vários outros contextos migratórios formados a partir da chegada dos haitianos (GAFFURI, 2016; SILVA, 2018; BAPTISTA, 2018). Os conflitos e as disputas não são entraves para frear, como disseram Marandola Jr. e Dal Gallo (2010, p. 4012), a “necessidade do migrante de preservar sua personalidade, sua identidade e voltar a ter a sensação do pertencimento [...]”. Para os autores, essa necessidade contribui para a edificação e articulação de um território do migrante.

Na Paróquia São Geraldo, a missa em crioulo/francês é essa tentativa de erigir um lugar para si, mas um lugar outro, que rememora a missa no Haiti e nunca é completamente igual. No entanto, o que parece ser mais importante é que essa configuração migratória só é possível a partir de novas ligações com outros Haitianos. Certa vez, Marc, meu professor de crioulo por algumas aulas, disse que conheceu um dos grandes amigos – que poderia chamar de irmão – durante o trajeto do Haiti até Manaus e que essa amizade consolidou-se ali, no espaço da igreja, nas atividades em que desenvolviam juntos. É o processo de autorreconhecimento a despeito das diferenças regionais, de classe social e de cor de pele, mesmo entre os haitianos.

Acompanhei um dos ensaios do grupo de liturgia, cujos participantes eram todos imigrantes (haitianos e outros), mais mulheres do que homens, conduzidos, como falei anteriormente, por uma senhora não-imigrante, dona Marize. Ela foi uma das primeiras a envolver-se com a Pastoral do Migrante na paróquia, apesar de não residir no bairro. A iniciativa baseou-se na ideia de que, se a missa era para os

migrantes, eles deveriam executar todas as etapas, o que causou resistência até hoje com o grupo da liturgia dos não-haitianos. A necessidade enxergada pelo antigo padre de um espaço para os imigrantes e a própria reivindicação destes últimos da ocupação dos espaços, já que todos consideram-se católicos, encontra na fala de dona Marize um resultado interessante do ponto de vista analítico:

Eles têm todo esse espaço. Agora, só que... a dificuldade é eles se entrosar. Eu observo que a tendência deles é formar uma colônia haitiana, entendestes? Talvez porque assim eles se resolvem. Formando uma colônia haitiana eles se resolvem, entendeu? Tem a questão da língua, tem a questão dos costumes, tem a questão de... é um prolongamento do Haiti.

Dona Marize considera-se uma lutadora pela preservação e ampliação dos espaços dos imigrantes, mas, de alguma maneira, ela enxerga a possibilidade de constituição de uma colônia ali mesmo. Isso já aconteceu em vários momentos da história dos fluxos migratórios no Brasil, particularmente com resultados visíveis no que diz respeito às igrejas e às paróquias étnicas/nacionais (GRÜN, 1992; YANG, 2011). No caso das igrejas evangélicas é possível observar esse movimento com muito mais força e rapidez porque a doutrina cristã do sacerdócio universal<sup>67</sup>, apontada pelo reformador Martinho Lutero, foi levada ao extremo pelas igrejas de vertente pentecostal e neopentecostal. O processo a que dona Marize denomina formação de uma colônia é o que defino por configuração migratória ou, como disseram Marandola Jr. e Dal Gallo (2010), território do imigrante. Logicamente que o jogo de forças entre haitianos e não-haitianos a partir da diferença de capitais que ambos têm, além da natureza institucional da Igreja Católica, permite que essa configuração migratória se estabeleça sob algum controle dos não-haitianos, o que não significa que não exista resistência e transgressão social (CANCLINI, 2007) por parte dos haitianos para reivindicar para si este lugar identitário.

A observação direta nos espaços da paróquia permitiu uma reflexão mais ampla das configurações migratórias e ultrapassar a visão de que as relações de poder entre haitianos e não-haitianos sejam sempre favoráveis aos últimos por supostamente possuírem o controle dos recursos e, conseqüentemente, de todas as jogadas sociais (ELIAS, 2011). A Casa de Apoio às Crianças Filhas de Imigrantes é

---

<sup>67</sup> É a doutrina cristã que reivindica que todos os cristãos batizados são todos espirituais. Isso resultou numa abolição da dicotomia “leigos e religiosos”. No caso das vertentes protestantes mais recentes isso fica muito patente porque na dinâmica dos espaços religiosos qualquer pessoa pode assumir a interpretação das escrituras ou receber o chamado ao pastoreio, resultando na abertura de novas comunidades religiosas de acordo com a conveniência e consciência desse cristão.

outra contiguidade da configuração migratória haitiana, mesmo que a iniciativa do trabalho seja dos não-haitianos: neste caso, os agentes católicos. Já descrevi no primeiro capítulo as circunstâncias com que a casa foi criada. Uma delas foi a necessidade de fornecer suporte às mães imigrantes (em grande maioria haitianas) para que elas pudessem trabalhar enquanto seus filhos, nascidos no Brasil em maior parte, recebiam cuidados no formato de uma creche, cuja oferta pública na cidade de Manaus era bastante precária.

O espaço da casa possui sala de recepção, banheiro, cozinha, sala de cuidados e as mesas são montadas na quadra de esportes/eventos da Paróquia para as refeições. O “vai e vem” de imigrantes logo pela manhã e no final da tarde é um elemento concreto da presença de uma teia de interdependência formada pelos haitianos à medida que se encontram, conversam e buscam informações sobre a casa. Em relação às crianças, cuja idade não é superior a 04 anos, todas são acompanhadas em português apesar de a casa ter uma funcionária imigrante. Esse processo parece ser automático, mas uma das coisas que me chamou à atenção e registrei no diário de campo é que, quando os pequeninos estão brigando entre si, eles não utilizam o português e, sim, o crioulo.

Tomando como referência as brigas entre as crianças e a utilização do crioulo em vez do português, penso que há uma face mais clara desse processo e outra mais latente, que precisa ser problematizada. A primeira sugere que o objetivo das crianças é impedir que os não-haitianos compreendam o que eles estão dizendo. Isso é fato e foi colocado nos depoimentos orais e conversas informais. Contudo, o que está latente é a ideia de utilizar o marcador linguístico como recurso de mobilização identitária, distinção e a demarcação de fronteiras. Refletindo a partir de Laclau (2011), é impossível pensar de maneira acertada sobre a constituição de identidades diferenciais sem a presença do outro imaginado – nas palavras do autor, baseadas na clausura. É possível que, para as crianças da casa de apoio, mesmo nascidas no Brasil e falantes do português, haja uma percepção a partir do uso da língua crioula, na qual elas estejam inseridas. Essa configuração migratória começa no seio da família, mas estende-se à casa de apoio no momento em que ativam este recurso.

A ação e a presença da Igreja Católica também contribuem para a formação de negócios haitianos, seja cedendo o espaço da Paróquia, seja catalisando público por conta da circulação e moradia dos haitianos no bairro de São Geraldo e adjacências. São salões de beleza, lojas, agências de viagens e de transferência de dinheiro, bares,

mercados, pequenos negócios de comida, entre outras atividades que servem aos haitianos na grande maioria dos casos. Tive a oportunidade de conhecer alguns proprietários e conversar com eles sobre o início dos negócios, além de observar a dinâmica econômica em que eles estão inseridos, tanto os ligados à Paróquia por estarem em suas dependências quanto à configuração migratória por extensão através das relações sociais constituídas pelos haitianos. Um dos negócios mais movimentados é o empreendimento do Jacques. Perguntei-lhe qual a participação da Paróquia no auxílio aos haitianos e no estabelecimento do seu negócio e ele me respondeu que

A paróquia, sim, ajudou na hora de a gente conseguir emprego, fazer um curso... E nós mesmos ajudar a gente a criar nosso próprio emprego. Por exemplo, esse daqui não foi feito com o dinheiro da paróquia, nem com o pensamento da paróquia, mas a paróquia cedeu o local pra eu poder iniciar esse daqui o que a gente tem desde 2014, né? Esse daqui foi uma empresa que eu criei, mas junto com o padre, né? Até no início ele me emprestou um valorzinho pra iniciar, eu não era bom financeiramente, era empregado mesmo, e quando minha esposa entrou aqui eu criei isso pra ela, e hoje tô desempregado eu trabalho aqui também. Não fico o dia inteiro, mas quando der cliente eu fico aqui pra ajudar (Jacques, haitiano, 30 anos).

O negócio de Jacques reúne um conjunto de bens e serviços: a venda de alimentos industrializados, alguns deles supostamente haitianos – como cerveja que comprei durante a festa cultural, mas fabricada na Guiana e de lá importada (discuto a festa cultural nos próximos tópicos); a oferta de serviços informáticos; um posto de envio de recursos financeiros para o exterior (

Figura 17); e, claro um ponto de encontro para os haitianos. Durante a entrevista que realizei com ele havia vários haitianos fazendo contas para conversão monetária, preenchendo formulários, conversando em crioulo. Esse serviço de envio de dinheiro atraía muitos haitianos porque é através dele que as famílias no Haiti recebem os recursos para alimentação, educação, construção civil, enfim, constituir bens materiais e simbólicos chamados *dyaspora*, como problematizou Handerson (2015).

**Figura 17 – Serviço de transferência internacional**



Fonte: o autor, 2018.

A ajuda intencional da Igreja para a constituição do negócio de Jacques viabilizou de maneira muito particular a formação dessa configuração migratória. No entanto, meu interlocutor aponta que foi a própria vontade dos haitianos que permitiu que o empreendimento nascesse. É este ponto que quero explorar. Os haitianos tinham necessidades específicas, como nas questões de estética, aquelas voltadas para o tratamento e manutenção capilares. Também precisavam enviar dinheiro e trocar informações sobre o retorno ao Haiti ou sobre a reemigração para outros estados e países. A partir destas necessidades eles criaram seus próprios estabelecimentos e servem a uma coletividade reconfigurada que inclui não só os católicos mas também evangélicos e aqueles que não consideram professar religião.

O bar haitiano próximo à Paróquia na movimentada Avenida Constantino Nery é outra extensão de uma configuração migratória. Em uma das minhas visitas com a ajuda de uma não-imigrante, fui interpelado sobre a possibilidade de conseguir uma namorada haitiana. Lá também conheci alguns haitianos que se relacionaram com mulheres não-haitianas. O lugar é um ponto de encontro para dançar ritmos como o *kompas*, uma espécie de merengue caribenho, que, por sinal, fez surgir alguns grupos

musicais formados por haitianos na cidade, como a Banda Sensation+<sup>68</sup>. Com um globo de luz e as paredes pintadas com desenhos e cores que remetem a um lugar associado à diáspora, os frequentadores bebem cerveja, conversam, flertam e dançam. Não pude fazer muitas incursões porque havia sempre uma preocupação com os haitianos evangélicos, que zelavam pelos costumes fundamentalistas<sup>69</sup> de apartarem-se do mundo secular. Como o local era um lugar de passagem, meu temor era sempre de encontrar meus outros interlocutores e quebrar a confiança deles, muito embora tenha deixado claros meus interesses acadêmicos, como revelei no primeiro encontro que tivemos.

A culinária haitiana também está presente no dia a dia dos imigrantes e alguns deles apontaram-me dificuldades iniciais com a comida local ao mesmo tempo que outros diziam serem parecidas. A banana e o frango fritos, além do feijão com arroz bem temperados, podem ser comidos no dia a dia ali mesmo na Paróquia. Isso não os impede de falar em adaptações porque os ingredientes muitas vezes não são os mesmos que eles utilizam no Haiti, gerando uma reconfiguração dos pratos considerados próprios e, ao mesmo tempo, uma invenção da coletividade através da rememoração gustativa.

Na configuração migratória são levados em consideração a saída do Haiti através dos fluxos pós-sismo – mas não exclusivamente por causa dele – e a constituição de novas referências através dos vários bens materiais e simbólicos – e através de remessas sociais para o país de origem (LEVITT, 2018). A configuração migratória é costurada não só na imobilidade, ou seja, na fixação desses haitianos em Manaus, mas na circulação espacial e virtual desses atores sociais que, com certeza, fazem do Haiti uma extensão desta configuração. Isso demonstra que sedentarismo e circulação são ambos processos que podem, sem conflito, constituir teias de interdependência. No caso dos haitianos, este é um grupo que se caracteriza por um saber-circular construído ao longo das últimas ondas migratórias (HANDERSON, 2015).

---

<sup>68</sup> Cf. <https://d24am.com/plus/musica/banda-sensation-comemora-dois-anos-em-manaus/>

<sup>69</sup> Cf. nota de rodapé nº 28.

#### 4.1.3 “Aqui era cada um de uma igreja”, mas “tem haitiano que gosta de igreja brasileira”.

As igrejas evangélicas são o lugar de busca da palavra, como apontado no primeiro capítulo. Elas têm sua importância empírica porque, enquanto atores sociais institucionais, contribuem para arranjar as configurações migratórias que também dão sentido à categoria imigrante haitiano na cidade de Manaus.

Os haitianos não chegaram até as igrejas evangélicas por acaso. Essa configuração migratória que produz socialmente o imigrante deriva de uma série de ligações entre haitianos e igrejas, anteriores ao processo migratório, bem como de relações costuradas na cidade a partir de suas vivências e relações com os não-haitianos. Por outro lado, a questão da falta de integração apontada por Silva (2017), que motivou a criação de igrejas homônimas não é uma dinâmica de resposta simples ou baseada na oposição “*nós versus eles*” pura e simplesmente. Assim, as teias de interdependência costuradas por haitianos e brasileiros e que formam essa configuração migratória abarcam não só a necessidade de os haitianos (re)configurarem suas identidades num espaço de sociabilidade como também o necessário contraste envolvido em toda produção social do eu e do outro.

Começo por um questionamento feito por Elias (2011, p. 144): “o que é que, na realidade une as pessoas em configuração?”. Traduzindo essa pergunta para o meu trabalho de pesquisa, passo a explorar alguns exemplos de como a configuração migratória estabeleceu-se nas igrejas evangélicas. De maneira geral, os haitianos formavam suas próprias igrejas, mas nem todas elas estavam desvinculadas das igrejas brasileiras; alguns deles procuraram, no entanto, as brasileiras como lugar principal de sociabilidade ligada à prática religiosa.

Intrigava-me o fato de que os haitianos, ao mesmo tempo que falavam das suas diferenças (regionais; denominacionais, no caso das igrejas de origem; classe; cor de pele), juntavam-se em igrejas como a do pastor Roger (a maior igreja haitiana da cidade). Seu depoimento oral em forma de entrevista revelou que há muitas diferenças entre os haitianos que reverberam na configuração migratória. As alianças formadas por eles não são livres de tensões ligadas à forma de construção desses espaços identitários. Contudo, como a igreja do pastor Roger acabou ligada administrativamente a uma igreja brasileira dirigida pelo pastor Nilton no bairro do São Jorge? Em primeiro lugar, a revelação divina, através do que se chama de profecia,



apontou o então irmão Roger como escolhido por Deus como pastor quando já estava em Manaus.

Eu sai do Haiti crente, no pastor Marie Josef, um haitiano, e pastor Gerald Batailhe, esses dois pastores que eu congregar lá no Haiti. Eu começar a fazer uma oração de madrugada com o pastor Ronildo Lopes, é eles que fala para mim “tu vai morar perto de mim”... Eu tenho outra persona também que me ajuda também no meu casamento [inaudível], coronel Nando, é um coronel daqui, o nome dele é Fernando. Ele me ajuda, ele dá para mim também um ônibus do governo daqui, do militar pra vá no meu casamento. Ficar muito bonito porque ele me ajuda também no meu casamento também, que é uma coisa pra mim mais difíceis aqui no Manaus, aqui em Manaus. Depois do meu casamento Deus me abençoa aqui em Manaus e começar a fazer um caminho para mim. Eu congrego com o pastor Ronildo Lopes no Igarapé Quarenta. Todo dia eu saí 5h da madrugada pra fazer a oração da madrugada com eles, pastor Jorge Teixeira, pastor Ronildo Lopes, e Deus colocar no coração do pastor Ronildo Lopes pra ele me consagrar como pastor aqui, porque ele falou que Deus falar com eles, que ele vai me dar... vai abrir um... vai me dar uma congregação muito forte aqui em Manaus, em todo Brasil. Ele falar que meu nome vai no Brasil todo, ele fala assim comigo. Eu fala “tudo bem, pastor”. Depois de isso, o pastor continua a fazer a oração da madrugada comigo todo dia. Um dia ele me chamar, eu e minha mulher, nós dois, ele fazer esse oração para nós, me consagrar como pastor aqui em Manaus. Ele falar “tu é pastor aqui, agora é de você com Deus. Agora comece a trabalhar!”

Eram tempos difíceis aqueles primeiros meses na cidade. Contudo, a necessidade de ter um espaço de culto era algo a ser resolvido com o crescimento do número daqueles que se juntavam ao redor. O pastor Roger começou com cinco pessoas, contando com ele, e, em um curto espaço de tempo, alcançou três dezenas, o que impossibilitava as reuniões domésticas. Para ele, os haitianos dançam e fazem muito barulho, diferentemente dos brasileiros. Por esse motivo precisavam de um espaço maior e apropriado para as reuniões. Outros haitianos que se destacavam, como lideranças evangélicas na cidade, foram convidados para unirem-se em uma só igreja, o que não foi aceito por todos. Posso dizer que um dos motivos tem relação com as diferenças regionais e denominacionais que os não-haitianos muitas vezes não conseguem enxergar por tenderem a encaixar todos sob o rótulo da nacionalidade e da raça. Se são haitianos e negros, os haitianos estarão sempre juntos. Nas situações cotidianas – e presenciei muitas delas – as divergências aparecem. As configurações migratórias equalizam a categoria haitiano reivindicada por eles próprios, mas não os livra das muitas disputas e tensões em torno da constituição de espaços de sociabilidade, como as igrejas.

A configuração migratória não exclui a presença dos não-haitianos. Tal como a compreensão da sociedade de corte não poderia excluir a presença dos cortesãos, a

despeito de algumas análises históricas considerarem a figura do soberano e seus movimentos na sociedade aristocrática como individuais, ou melhor, como movimentos que não levavam em consideração os outros integrantes dessa sociedade (ELIAS, 2001), o entendimento sobre os padrões de interdependência, que denominei configurações migratórias, não exclui a presença dos brasileiros, que ora colaboram e ora tensionam, no lugar identitário e migratório em que os haitianos performam na cidade de Manaus. Por isso é importante trazer um recorte da fala do pastor Nilton sobre o processo de vinculação dos haitianos à sua igreja:

Eles queriam ficar debaixo da cobertura de um ministério, de um pastor e eles se reuniram lá... Aí tinha Assembleia de Deus, IEADAM; tinha Metodista; tinha nós aqui. E aí eles fizeram uma entrevista comigo, como era a nossa doutrina aqui, tal, isso... fizeram várias perguntas e eu respondendo pra eles. No final eles disseram que queriam ficar com a gente, queriam que eu fosse o pastor presidente deles.

A vinculação à igreja brasileira não foi automática ou imposta. Nesse caso, a reunião mencionada pelo pastor brasileiro foi uma sabatina para que os haitianos avaliassem qual das igrejas brasileiras atenderia aos seus critérios doutrinários para só posteriormente confirmarem sua vinculação. É interessante notar que a ação dos haitianos em construir um espaço de culto influenciou na decisão das igrejas brasileiras em aumentar sua base de fiéis, tornando esse jogo social bastante utilitário. O pastor Roger apresentou as inúmeras dificuldades que os haitianos teriam para instituírem uma igreja sob o aspecto legal e formal à época que pelo vínculo à igreja brasileira. As questões normativas para quem não compreendia o português influenciaram sua decisão nesse sentido. Penso que isso não significou que os haitianos estivessem totalmente alheios ao processo. A entrevista feita por eles com o pastor brasileiro e a estratégia “utilitária” permitem inferir que, tal como em qualquer jogo social, os haitianos tiveram alguma capacidade de influenciar e dirigir os não-haitianos ou, no sentido eliasiano (2011; 2001; 1994), eles possuem alguma quantidade de poder.

As duas versões sobre a vinculação institucional e escolha utilitária também me levaram a pensar sobre a questão da integração levantada por Silva (2017) acerca dos haitianos em Manaus. Essa integração também pode ser encontrada em outras reflexões, como em Ribeiro (2016), que trouxe para o centro do debate a questão da língua como marcador de integração intragrupo, mas que se mostra como desafio para uma integração mais ampla. Em Silva e Fernandes (2017) essa questão aparece

como uma preocupação acerca dos principais obstáculos à integração dos imigrantes, como acolhimento, xenofobia, idioma, etc. Nesse sentido, a ação e a presença das igrejas podem contribuir para minorar o vazio estatal em algumas regiões do país. Esse debate sobre integração é útil porque toca um ponto que parece ter sido deixado de lado. Os haitianos sentem-se ou não integrados? Além disso, o que esse debate sobre integração pode revelar sobre as configurações migratórias nas igrejas evangélicas de Manaus?

A questão da integração parece ser uma questão em que o Estado mostra-se como tutor de quem pode e de quem não pode fazer parte de certa comunidade política (BENHABIB, 2004). Significa dizer que, para integrar uma comunidade, é preciso cumprir alguns pré-requisitos, tais como falar a língua da sociedade de acolhimento ou conhecer sua história e normas jurídicas. Os testes da língua local aplicados aos requerentes da cidadania são comuns mundo afora, e, claro, são recheados de arbitrariedades que podem ser comprovadas ao aplicar os mesmos testes para os considerados nativos (HEALY, 2011).

Compreendo todas as preocupações apontadas pelos autores acima acerca da integração. Contudo, estamos falando de integração na visão de quem? Eu, que reivindico uma dinâmica social sob o rótulo de configurações migratórias nas igrejas evangélicas, não estou completamente de acordo com terem sido os haitianos empurrados às margens, ao menos no que diz respeito às igrejas. O que observei é que, enquanto teias de interdependências, as configurações migratórias demandaram nesse primeiro momento elos mais fortes entre os próprios haitianos, cuja necessidade primordial era de (re)construir laços identitários na diáspora a partir dos espaços religiosos. Ora, mesmo aqueles que não participavam de igrejas evangélicas (ou da Igreja Católica) procuravam esses lugares como pontos de apoio.

A entrevista realizada com o pastor Nilton apresenta vários destaques referentes à “cultura deles”, à “língua deles”, atestando que, apesar de a vocação da igreja ser ajudar as pessoas (em sua visão), inclusive os haitianos – considerados irmãos, não passa despercebida a irmandade universal sob o signo do pertencimento ao cristianismo protestante e evidencia-se que estas diferenças aparecem de maneira em que os contrastes são até bastante salientes. Um desses exemplos foi relatado pela pastora Lívia, à frente de uma igreja localizada também no bairro São Jorge, tinha à época uma comunidade haitiana vinculada administrativamente a si:

Então, no mesmo horário que nós estávamos cultuando aqui eles tavam cultuando embaixo, no salão social. Eles ficaram uns oito meses aí. E eles começaram a perceber essa diferença enorme que havia entre nós. Eu digo que os metodistas são mais quietinhos, eles são muito barulhentos.

Não só os haitianos perceberam as diferenças como os não-haitianos viram nos primeiros uma outridade marcada pela performance ritual considerada expansiva pelos segundos. Com esse exemplo, volto ao eixo do meu questionamento acerca da integração nas igrejas evangélicas. Essa ideia de que para ser parte de determinada comunidade é preciso comprometer os seus valores *ipsis litteris* é uma questão em que o Estado toma como condição *sine qua non*. Não posso concordar com a opinião de que os haitianos não estão integrados e nem se sentem parte da sociedade porque, em muitos casos observados, havia, de um lado, a necessidade (e até escolha) de construírem para si abrigos identitários e, de outro, sua visão de pertencimento à sociedade brasileira e à cidade de Manaus a partir de outros atributos, como a posse de documentos brasileiros (RNE/CRNM, CPF, CTPS) e autorização de residência. As igrejas evangélicas contribuíram em muitos casos para que os haitianos conseguissem obter alguns desses documentos, mesmo que de maneira não sistematizada, como foi o caso da Igreja Católica. Significa dizer que a necessidade foi provocada de maneira individual e não como resultado de uma proposta ampla de auxílio aos que chegavam.

No jogo social, que é também identitário, não posso desprezar o dado de que a compreensão das configurações migratórias a partir da formação de espaços de sociabilidade, como as igrejas evangélicas, deve levar em consideração os discursos de unidade, os quais vão colidir com a diversidade de filiação denominacional anterior, região ou cidade, classe, e até cor de pele. Aqui entra também a relação com o vodu, a qual, a todo momento, é rechaçada nos casos em que os haitianos revelam suas experiências anteriores pedindo auxílio ao pastor e à comunidade para que sejam ajudados em termos religiosos.

Quando os assuntos são a gestão e organização, os momentos de culto atenuam e embaralham essas diferenças intragrupo, mas não as eliminam completamente, além dos conflitos doutrinários, que se incorporam ao cotidiano dos haitianos. Com isso, reitero que uma categoria não é internamente homogênea (BRAH, 2006, p. 341). Isso significa que a produção social da categoria imigrante haitiano depende, de um lado, de sua dinâmica interna que tenta aplacar os conflitos em torno dessas diferenças; e de outro, da percepção de homogeneidade que os não-

haitianos têm acerca dos haitianos. O jogo de auto e heteronomeação também revelado no uso dos pronomes pessoais (CUCHE, 1997; ELIAS, 2011) descortina muitas nuances da produção da presença dos haitianos nas igrejas de Manaus através das ações e da presença das instituições religiosas no fluxo migratório.

Nas muitas vezes nos cultos que frequentei (Figura 18), a dinâmica celebrativa preponderava, mas nem todos incluíam-se nela: isso tem uma explicação. Como mencionei no primeiro capítulo (p.), existem diferenças entre as vertentes protestantes, o que implica em diferenças litúrgicas e doutrinárias. Acontece que, ao chegarem em Manaus, os haitianos procuram, em grande parte, uma igreja evangélica para celebrar em sua língua de origem e constituir redes de apoio na diáspora.

**Figura 18 – Culto dominical em uma das igrejas evangélicas haitianas**



**Fonte:** o autor (2018)

À medida que o tempo vai passando, as decisões acerca de como gerir a comunidade esbarraram nas experiências anteriores de cada indivíduo, experiências religiosas que podem ou não convergir à maneira com a qual o grupo dirigente está conduzindo. Muitas vezes a percepção dos não-haitianos está numa linha de corte rígida que inclui todos os haitianos de maneira igual pelo simples fato de terem migrado ou reunido-se em determinada igreja. O pronome “eles” tem esse atributo homogeneizador:

Assim, a nossa igreja é uma igreja um pouco tradicional, mas não muito final, mas quando eles chegaram muitas pessoas estranharam muito, pelo fato

deles serem pessoas que se expressam, são, sabe, gritam mesmo, falam um pouco mais alto, cantam com alegria, eles sentem a música, como a gente costuma falar no louvor; eles têm o prazer, eles tão ali adorando, tão celebrando, e eles tão sentindo. Então, é uma grande diferença entre essa parte deles e a nossa. Geralmente aqui a gente vê pessoas mais quietas, mais tranquilas, fazem questão de ficar ali sozinhas (Rose, não-haitiana, evangélica).

A fala de Rose, uma das minhas interlocutoras na “versão brasileira” dessa igreja evangélica, dá conta da produção da diferença litúrgica quanto à dança e à expressão corporal dos haitianos. Ela registra o estranhamento dos não-haitianos à maneira com que os haitianos performam os momentos ritualísticos no culto<sup>70</sup>, contrastando a performance dos não-haitianos de sua igreja. O haitiano como categoria relacional toma forma na demarcação de uma fronteira simbólica (BARTH, 2011) que tem como parâmetro as diferenças litúrgicas no culto. Uma comparação entre o “nós” e os “outros” no caso específico entre haitianos e não-haitianos é pilar desse jogo identitário.

Eu já refletia sobre o estranhamento e a homogeneização antes mesmo da entrevista com Rose. Foi durante uma das minhas visitas a uma igreja Batista<sup>71</sup> que um dos haitianos me perguntou se eu já tinha visitado a igreja evangélica do bairro São Jorge. Afirmei que já tinha conhecido e dela gostado bastante, mas perguntei porque ele não fazia parte dela. Sua resposta foi que a igreja era muito barulhenta e ele não estava acostumado com aquele tipo de culto: gostava de um ambiente mais tranquilo porque no Haiti sua igreja tinha tal tipo comportamental e era uma grande denominação Batista – parecida com aquela que agora frequentava no Brasil. Seu esforço e de sua família para estarem ali por residirem em um bairro periférico da cidade compensava ao sentir-se confortável mesmo que o culto não fosse ministrado em crioulo. Ainda não quero entrar no mérito das relações de interdependência intergrupos (haitianos e não-haitianos) observadas nas ações e presença das igrejas frente à mobilidade haitiana, mas chamo a atenção à opacidade do imigrante quanto a sua presença em espaços religiosos. A presença de haitianos em diversas denominações majoritariamente frequentadas por brasileiros rebate essa ideia de que

---

<sup>70</sup> Existem alguns estudos que dão conta das influências de religião de matriz africana nos ramos pentecostal e neopentecostal brasileiros. Essa analogia pode ser feita com a influência do vodu haitiano e sua performance nas igrejas evangélicas no Haiti ou naquelas formadas na diáspora. Não é objeto dessa tese analisar essas influências, mas seria interessante dedicar mais esforços no sentido de compreender a produção dessas performances a partir da influência de religiões consideradas do “diabo” na diáspora. Cf. SILVA, 2007.

<sup>71</sup> Utilizo o nome genérico para preservar a identidade institucional.

“eles” (pronome que produz a categoria Imigrante) são sempre expressivos, falam alto (gritam), entre outras categorizações, como mostrou minha conversa com o haitiano na igreja Batista e oferece um contraponto para a narrativa de Rose, exposta anteriormente acima.

As configurações migratórias produzidas a partir de um pertencimento identitário sob o guarda-chuva da cultura e da nacionalidade haitianas não impedem que as diferenças entre os haitianos sejam percebidas e reivindicadas por eles, como mencionei anteriormente. Uma das discussões era sobre a forma de arrecadar dinheiro para a construção. Outra dizia respeito à impossibilidade de um dos pastores continuar dirigindo os cultos pelo fato de sua esposa não frequentar os cultos de maneira regular, considerado algo grave para a comunidade além de um péssimo exemplo para os demais, segundo alguns deles. Pude presenciar alguns desses conflitos, além de conversar com meus interlocutores sobre várias dessas situações que demandaram a intervenção do pastor brasileiro, presidente de todas as igrejas, para tentar dirimir os conflitos internos usando de sua autoridade legitimada pela comunidade de presidente.

Penso que, mesmo reivindicando um status de comunidade haitiana produzida na diáspora, não se exclui a configuração de elos de interdependência (ELIAS, 2011) com os não-haitianos. A ideia de enclausuramento/encapsulamento posta por algumas leituras do multiculturalismo não pode ser tomada de maneira tão rígida no caso de Manaus já que, embora as teias de interdependência deem forma às configurações migratórias prioritariamente entre haitianos, a produção social de seu pertencimento e presença dá-se com a participação dos não-haitianos, interventores no jogo social e espelho identitário. Nas palavras de Silva (2011, p. 75), “identidade e diferença são, pois, inseparáveis”.

Em minha última ida a campo fui na expectativa de registrar um evento com a participação de haitianos e brasileiros na igreja do bairro São Jorge, a do pastor Roger e do irmão Jean, que reúne dezenas de haitianos e haitianas. Normalmente esse evento conta com a participação das duas igrejas, mas, por problemas já elencados anteriormente, não pôde ser organizado em tempo hábil, registrando apenas a participação de outras igrejas haitianas na cidade. É interessante notar que, a despeito das diferenças doutrinárias e dos modos de organização, o irmão Jean disse que, todo dia, durante sete dias do mês de dezembro, cada igreja haitiana de Manaus ficaria

responsável pela condução de um dos dias da Cruzada<sup>72</sup>. Participei de alguns deles, quase sempre lotados mesmo nas celebrações realizadas durante a semana, momento em muitos estão cansados das jornadas diárias de trabalho e encontram, ainda assim, disposição para reunirem-se (Figura 19).

**Figura 19 – Cruzada anual com a participação das igrejas haitianas de Manaus**



**Fonte:** o autor (2018)

Vendo como aquela dinâmica acontecia, a despeito de estar ligada administrativamente à uma igreja brasileira, pensei no que o irmão Jean me disse em entrevista acerca de sua preferência por fazer parte de uma igreja considerada por ele haitiana. Ele disse que, além de conhecer a bíblia porque já era evangélico no Haiti, a intenção era de ficar mais próximo à cultura haitiana. Produzir-se haitiano nas configurações migratórias a partir da ação e da presença das igrejas não é somente uma questão de suporte material ou proselitismo diante da situação de mobilidade (DÉUS, 2017). Essa produção social também gira em torno da criação de necessidades individuais e grupais, que mobilizam certos recursos, como a religião, para articular uma presença e um modo de vida que integram o sentido social de ser imigrante haitiano na cidade.

---

<sup>72</sup> Este evento é comumente chamado de Cruzada Evangélica e reúne evangélicos e não-evangélicos com o intuito de fazer proselitismo e arregimentar fieis. No caso haitiano, vi como uma oportunidade de trazer a conversão àqueles que estão em mobilidade e que não frequentam as igrejas.



O culto é mais um *momentum* que ajuda na compreensão dessas configurações migratórias, ou seja, há outras possibilidades para além das igrejas que podem ajudar na compreensão da produção social do haitiano. No entanto, pela importância que os haitianos dão a essa dinâmica, tanto do ponto de vista do relato pessoal quanto na observação da participação deles nas igrejas, deve-se analisá-la. A esse respeito trago um recorte dos meus registros da pesquisa de campo:

Já na abertura no dia 23/12 vi muitos novos rostos, o que mostrava que o convite foi aceito pelas igrejas convidadas, como também a importância que o imigrante haitiano dá a igreja e a religiosidade, mesmo que ele não seja um “evangélico” de nascimento, como tenho visto em alguns casos de “conversão” ou ajuntamento após a chegada na cidade de Manaus. O necessário ascetismo para o trabalho, como a necessidade de acumular poupança e enviar remessas para além mar são quebrados nos momentos de reunião e encontro em torno da igreja e do sentimento comunitário que não está livre de conflitos e tensões em seu interior (Diário de Campo, dezembro de 2018).

Ciente de que essa é uma migração laboral já abordada por outros autores (SILVA, 2016; VILLEN, 2016) e que, por isso, o trabalho é uma categoria muito importante para compreender a mobilidade haitiana, não me furto em dizer que a presença e ação das igrejas com a participação desses imigrantes equipara-se em importância empírica à inteligibilidade das consequências desse novo fluxo migratório no Brasil em termos sociológicos. O ascetismo para o trabalho e a necessidade em enviar remessas financeiras não afastam os haitianos do componente religioso, mesmo aqueles que não se identificam com alguma igreja ou credo religioso. As igrejas evangélicas e as configurações migratórias formadas por suas ações e presença na cidade de Manaus dão forma não só a intervenções urbanas visualizadas nas placas e letreiros que registram a presença haitiana, mas também marcam relações sociais que, em muitos casos, só serão compreendidas em estudos posteriores.

## 4.2 Configurações interculturais e as igrejas

Sendo o imigrante sujeito de ação humanitária ou alvo de prosélitos que ampliam a base de fiéis, outro resultado dessa produção são configurações interculturais: teias de interdependências formadas a partir da convivência entre haitianos e não-haitianos nos mesmos espaços. Prefiro usar o termo convivência em vez de tolerância – apesar de enfatizar que, quando se trata de investigar

consequências de fluxos migratórios, as dinâmicas sociais têm seu próprio tempo para acontecerem. Primeiro porque quero evitar o pensamento recorrente de que tudo é segregação já que falo de pessoas oriundas de um país pobre e periférico da América Latina e não de europeus ou norte-americanos em situação de mobilidade. Estou ciente de que a questão racial no caso dos haitianos tende a carregar esse debate sobre segregação e xenofobia, muito presentes nas pesquisas realizadas no sul do Brasil (CIVINI, 2018; SOARES; ANDREOLA, 2017) e não são elementos atípicos em Manaus. Em segundo lugar, ao usar a categoria convivência, contraponho-me às versões mais fechadas do multiculturalismo que valorizam a diferença e a diversidade desde que estejamos cada um em nossas comunidades culturais.

Escrevendo sobre a convivência com estrangeiros na cidade, Bauman (2009, p. 74-75) coloca que “viver numa cidade significa viver junto – junto com estrangeiros. Jamais deixaremos de ser estrangeiros: permaneceremos assim, e não interessados em interagir, mas, justamente porque somos vizinhos uns dos outros, destinados a nos enriquecer reciprocamente”. Isso quer dizer que não há como escapar da presença do outro; neste caso, do outro imigrante ao viver-se na cidade. O que precisamos problematizar é como essa alteridade é produzida socialmente. Foi o que tentei captar e problematizar durante o trabalho de campo: dados que permitissem dizer serem existentes elos de interdependência que não só demonstram desequilíbrios de poder, mas que também permitem dizer que a produção do haitiano está na inter-relação com os não-haitianos e que valorizam aspectos de ambos. Para isso, a interculturalidade é entendida como movimento de recriação identitária e cultural a partir das configurações marcadas pela complementaridade, pela exclusão, por hierarquias sociais e simbólicas e pela descoberta de pontos de interseção que consideram a presença desses dois grupos.

A interculturalidade é uma categoria que chega com certo atraso no Brasil<sup>73</sup>, em um momento em que ela sofre de certo recrudescimento no continente europeu. No entanto, penso que a interculturalidade pode ser útil tanto na análise sociológica da produção da categoria de imigrante haitiano a partir das ações e presença das igrejas como para oferecer uma resposta concreta de intervenção social no que diz

---

<sup>73</sup> Devo esta discussão ao meu orientador a partir da leitura prévia de um dos seus artigos ainda não concluídos e fruto do seu pós-doutoramento realizado no Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais da Universidade Aberta de Portugal (CEMRI/Uab). Agradeço a confiança e a generosidade de compartilhá-lo comigo.

respeito às políticas públicas de acolhimento e integração – bastante ausentes em nossa país. Acredito que as igrejas podem contribuir de maneira concreta a partir de um olhar que supere a aculturação/inculturação (FORNET-BETANCOURT, 2007) que incide diretamente nas dinâmicas de poder entre os que chegam e os que se consideram nativos (ELIAS; SCOTSON, 2010).

#### **4.2.1 Interculturalidade, ação institucional e cotidianidade na Paróquia São Geraldo**

Quero iniciar a discussão sobre os sentidos da interculturalidade com parte do registro da 33ª Semana do Migrante, problematizando a ação institucional da Igreja Católica capitaneada pela Pastoral do Migrante e pela Paróquia São Geraldo. Essa ação reverbera na cotidianidade de haitianos e não-haitianos. O evento é realizado anualmente pela Pastoral do Migrante em todo o país, além de contar com a organização da Cáritas e o apoio de outros organismos católicos. O cartaz de divulgação (

Figura 20) daquele ano mostra o Papa Francisco abraçado a uma criança formada por outras figuras representando o migrante, dando conta principalmente daquelas pessoas consideradas pela Igreja como vulneráveis e marginalizadas pelas estruturas econômicas, políticas e sociais. Com o tema e lema “A vida é feita de encontros. Braços abertos sem medo de acolher”, era inevitável o questionamento de como esses encontros davam-se a partir das ações institucionais e em que medida elas também articulavam-se para produzir a categoria de imigrante haitiano e o cotidiano de todos e todas que estavam ligados de alguma maneira à Paróquia São Geraldo.

Figura 20 – Cartaz da 33ª Semana do Migrante (2018)



Fonte: [spmigrantes.wordpress.com](http://spmigrantes.wordpress.com)

Como afirmei no início deste capítulo (p. 165), o atual pontífice assumiu a pauta da migração como uma de suas prioridades. Isso é sempre lembrado durante as conversas com religiosos, religiosas, leigos e leigas com quem tive contato no trabalho de campo. Eles traduziram esse engajamento como uma espécie de chamado do pontífice para o envolvimento de todos e todas na causa da migração, pauta humanitária e ação evangelizadora. A abertura do evento aconteceu com um vídeo do Papa Francisco em que ele resumia a mensagem para os migrantes e refugiados

naquele ano de 2018. A mensagem articulava respostas da Igreja para os desafios que os fluxos migratórios suscitam, não só para as comunidades religiosas como também aos governos de vários países. Abaixo está um recorte da mensagem que serve de referência para minha análise:

O último verbo, integrar, situa-se no plano das oportunidades de enriquecimento intercultural geradas pela presença de migrantes e refugiados. A integração não é “uma assimilação, que leva a suprimir ou a esquecer a própria identidade cultural. O contacto com o outro leva sobretudo a descobrir o seu “segredo”, a abrir-se para ele, a fim de acolher os seus aspetos válidos e contribuir assim para um maior conhecimento de cada um. Trata-se de um processo prolongado que tem em vista formar sociedades e culturas, tornando-as cada vez mais um reflexo das dádivas multiformes de Deus aos homens”. Este processo pode ser acelerado pela oferta de cidadania, independentemente de requisitos económicos e linguísticos, e por percursos de regularização extraordinária para migrantes que possuam uma longa permanência no país. Insisto mais uma vez na necessidade de favorecer em todos os sentidos a cultura do encontro, multiplicando as oportunidades de intercâmbio cultural, documentando e difundindo as “boas práticas” de integração e desenvolvendo programas tendentes a preparar as comunidades locais para os processos de integração. Tenho a peito sublinhar o caso especial dos estrangeiros forçados a deixar o país de imigração por causa de crises humanitárias. Estas pessoas necessitam que lhes seja assegurada uma assistência adequada para o repatriamento e programas de reintegração laboral na sua pátria (FRANCISCO, 2018).

O documento escrito é mais detalhado que a mensagem gravada em vídeo dá conta de uma resposta à questão migratória que deve ser articulada em torno de quatro verbos: acolher, proteger, promover e integrar, sendo o último merecedor de destaque por lidar diretamente com a questão do que chamo de configurações interculturais, as quais, por sua vez, produzem a categoria de imigrante haitiano. O encontro e a integração mencionados pelo documento e pelo padre da Paróquia São Geraldo ao fazer a abertura do evento são vistos como oportunidade de enriquecimento intercultural, formação de culturas e de sociedades, que se desenrolam em um tempo não tão rápido, mas que pode ser acelerado a partir de políticas públicas de integração, como a oferta de cidadania e amplas regularizações legais. A questão merecedora de destaque é que esse encontro deve produzir um efeito de descoberta do outro, dos seus modos de vida, de sua identidade, ao contrário da aculturação que suprime e subjuga os repertórios culturais e identitários dos haitianos em favor daqueles considerados nativos.

A defesa da integração sem aculturação e do enriquecimento intercultural traduz-se em algumas ações institucionais, como no apoio das celebrações na língua de origem dos imigrantes. Essa ideia tem como resultado as missas e os espaços

para vivência cultural, como as festas que serão abordadas posteriormente. O próprio Plano de Ação Pastoral traz como meta a ideia de “oportunizar espaços para que os migrantes, imigrantes e refugiados possam expressar sua fé e cultura” (p. 08). Essas expressões ocorrem numa teia de interdependência com os não-haitianos, ou seja, em configurações interculturais. Significa dizer que não existe uma totalidade negadora da presença imigrante; ao contrário, há zonas de contato (SANTOS, 2014), ainda que sejam, muitas vezes, tuteladas pelo que os sujeitos de pesquisa chamam de exemplo do Papa e pelos pedidos dos padres scalabrinianos.

Nas configurações migratórias meu foco esteve nos padrões de interdependência estabelecidos com base nas relações de poder costuradas prioritariamente entre os imigrantes que deram sentido a uma ideia de pertencimento e comunidade fora do Haiti. Já nas configurações interculturais a categoria de imigrante é costurada num jogo social em que (re)construções identitárias e culturais acontecem no âmbito das expressões dos repertórios culturais nos quais os haitianos detêm menos poder do que os não-haitianos, tendo em vista todos os reflexos dessa produção nos modos de vida dos primeiros.

A temática da cultura do encontro esteve na fala dos padres Valdecir e Jameson, que deram abertura à Semana do Migrante. Enquanto o padre Valdecir falava sobre o encontro com diferentes pessoas e culturas a partir da presença de haitianos, venezuelanos e outras nacionalidades, o padre Jameson atribuía esse encontro a um aspecto primordial da vida: as relações. É importante salientar que ambas as falas estão alinhadas, primeiramente às proposições oferecidas pela Cúria Romana na figura do Papa Francisco e, posteriormente, de todo o conjunto de organismos que modulam o pensamento da igreja acerca dos fluxos migratórios pela própria experiência scalabriniana, cuja origem em torno da causa migratória relatei anteriormente (p.162).

As falas retrataram uma diferença que existe, mas é possível conviver com todas elas. Chamo a atenção para o fato de que o arcabouço teológico, bíblico e pastoral acerca da produção da diferença e da diversidade nas comunidades religiosas dos países que têm recebido fluxos migratórios intensos – como no caso do Brasil e de grandes cidades – precisa levar em consideração os desequilíbrios de poder entre os estabelecidos e os que têm chegado, não só em termos econômicos mas também no nível simbólico. Mesmo sendo os haitianos uma categoria minoritária afirmada por várias dinâmicas, as configurações interculturais demonstram que as

posições de haitianos e não-haitianos no jogo social e identitário na Paróquia não deixam dúvida que os haitianos, de alguma maneira, têm certa influência sobre os não-haitianos, impondo suas vontades e influenciando as práticas sociais e culturais destes últimos. A balança das configurações interculturais privilegia mais os não-haitianos tendo em vista que os haitianos internalizam mais o aprendizado da língua e dos modos de estar e viver da cidade que os não-haitianos. Volto a afirmar que essa é uma dinâmica de tempo próprio para acontecer apesar de ser possível a realização de várias iniciativas que a acelere. Algumas delas encontram abrigo na Paróquia São Geraldo.

Como sujeito de ação humanitária a categoria de haitiano é produzida de maneira dialógica com os não-haitianos, nas intersecções entre o que se aprende e aquilo dito por uns e sobre os outros. Nas entrevistas que fiz na Paróquia, aparecia o componente do aprendizado pelo fato de os dois grupos estarem juntos em diversas atividades, ainda que não alcancem a maioria. Acredito que é uma ilusão pensar, no que diz respeito às relações sociais, que toda e qualquer dinâmica alcançará os grupos majoritariamente. Apesar de formarem configurações interculturais, elementos como a não homogeneidade da categoria imigrante (BRAH, 2006; GOES, 2015); a atuação de outros atores sociais – como a mídia e o Estado; os critérios de antiguidade (a classificação de antigos e novos imigrantes); as particularidades que influenciam no acolhimento dos que chegam; todos esses elementos vão influenciar em como estabelecem-se essas configurações. Isso significa que não é uma situação simplesmente de causa e efeito (ELIAS, 2011), mas de compreender que, na Paróquia São Geraldo, a produção da categoria imigrante reverbera nos comportamentos e nas atitudes dos dois grupos frente aos fluxos migratórios.

O haitiano é objeto de aprendizado e compreensão porque, para guiá-lo no sentido religioso e ajudá-lo do ponto de vista humanitário, é preciso conhecer quem é esse outro que inesperadamente bateu às portas da Paróquia:

Bom, a gente teve que aprender muita coisa. Lógico, é uma cultura diferente totalmente da nossa. É uma cultura também, igual falando, de religião, é uma cultural muito apegada a religião, então, assim... e algumas vezes tem um lado positivo que a pessoa tem um respeito, tem um cuidado pra aquela religião, tem todo um compromisso com aquela religião, né? Tem todo, também, os valores, que a gente vê que ajuda as pessoas caminharem por um certo caminho, né? Da justiça, do ser correto, essas coisas. Mas também tem outras dificuldades que é aquela que a gente... eu acho que é o que mais nos choca, quando a religião é tão forte, como pra eles mesmo, a questão do vodu (Irmã Luíza, religiosa scalabriniana, 2018).

Considero que o conhecimento do outro é uma das formas em que as configurações interculturais estabelecem-se. Abro parênteses para dizer que Santos (2014, p. 136), ao refletir sobre a interculturalidade como maneira de interpretar, produzir e partilhar significados, diz que ela está melhor posicionada no narrar e no contar histórias do que necessariamente apegar-se a uma linguagem conceitual. Essas experiências narrativas podem contribuir mais eficazmente ao entendimento de repertórios e experiências sociais e culturais distantes por tempo, espaço e modos de interpretar o mundo. Foi assim que os não-haitianos compreenderam como a religião cumpre um papel importante na vida dos haitianos; como os valores religiosos auxiliam no estabelecimento na cidade a partir do que a Irmã Luíza chama de “caminho certo”. Não é uma regra, mas, enquanto religiosa, minha entrevistada encampou o discurso do contraste cultural a partir do componente religioso e não desprezou as experiências religiosas dos haitianos, apontando como maior contraste a forte ligação com o vodu.

Para narrar esse aprendizado sobre os haitianos e a importância por eles dada à religião, incluindo o vodu (ainda que não seja a sua religião principal), a Irmã Luíza dá o exemplo de vários haitianos que voltaram ao Haiti porque estavam acometidos de doenças tratáveis no sistema público de saúde brasileiro, como diabetes, hipertensão ou problemas renais. Ao constatarem que estavam acometidos de uma dessas doenças alegaram que o retorno à ilha caribenha era necessário pois deveriam desfazer “os trabalhos de vodu” feitos por pessoas que, de alguma maneira, queiram prejudicá-los; a outra possibilidade era de que a doença só poderia ser curada a partir dos rituais realizadas *in loco*. Não é minha tarefa questionar a eficácia ou não desses procedimentos. Entretanto, é interessante notar como alguns religiosos e leigos da Igreja precisam construir um repertório para compreender essas nuances do fluxo migratório haitiano, categorizando-o como um sujeito vinculado às práticas religiosas e culturais, por mais que elas não coincidam, a princípio, com grande parte das práticas religiosas católicas.

Conhecer o outro significa sentir e compreender porque eles fazem o que fazem. Isso nos leva a entender a nós mesmos porque a alteridade é espelho para a identidade e vice-versa. Esse processo leva tempo. Seria ingênuo afirmar que as consequências dos fluxos migratórios haitianos mostrariam-se completas muito rapidamente. Ao estabelecer um canal de diálogo para conhecimento mútuo também se institui a possibilidade de que nos conheçamos. Com isso, reforçamos algumas



práticas culturais, mas enfraquecemos outras (FORNET-BETANCOURT, 2004). Há estranhamentos nesse processo? Com certeza.

Eu sou 100% urbana. E aí eu vejo um haitiano que se descreve 100% urbano, porque nunca morou no interior, sempre morou em Porto Príncipe, na capital, dizer pra mim que vai tomar um banho de folha porque alguém lá no Haiti alguém tá desejando o mal pra ele. Então, isso me causa muito estranhamento. Porque, quando você fala, né, uma pessoa do interior, mais rural, tem esses costumes assim, “não, eu vou tomar um banho que é pra me proteger”. Tem até uma explicação científica, no nosso caso do interior do estado, tomar banho com essa folha tal, vou me proteger. Mas não é que vai se proteger de um espírito ruim, não, vai se proteger da malária, vai se proteger de uma outra doença, que aquele chá que faz pra tomar banho expele os mosquitos. Mas, antigamente não se tinha essa noção, sabia que tomando banho ficava protegido, mas não sabia protegido do quê. Mas, nós da cidade, nós aqui da capital, muito difícil, você não ouve falar, “eu vou lá no centro comprar umas folhas pra me proteger”, e eles fazem muito isso, eles fazem muito (Tereza, Pastoral do Migrante, 2018).

Existe até uma relativização na fala da entrevistada acerca da percepção sobre o haitiano que se diz urbano, que nunca morou na zona rural e faz uso de práticas tradicionais de proteção contra o mal, na crença de que foi realizado por outro haitiano. A entrevistada leva em consideração que a prática existe no interior do Amazonas – em nossas zonas rurais – para a proteção contra doenças, como a malária, já que certas plantas têm propriedades repelentes. No entanto, pode não ser uma prática generalizada nas cidades, mas não é difícil encontrar vendedores de ervas medicinais que prometem afugentar espíritos maus. Um exemplo clássico é o comércio dessas ervas no Mercado do Ver-o-Peso em Belém<sup>74</sup>, conhecido pelas consultas tradicionais, banhos e chás com vários propósitos espirituais. O conhecimento sobre esse outro imigrante haitiano produz uma categoria mais próxima do “nós” do que se imagina. Por isso, em minha análise, o estranhamento é apenas uma camada que precisa ser revolvida com a incorporação de práticas de espelhamento entre o “nós” e os “outros” que chegam à Paróquia.

Em uma das missas que registrei, o padre Valdecir perguntou aos presentes qual dos participantes tinha nascido em Manaus. Três ou quatro pessoas levantaram a mão e a homilia girou em torno da questão de que, de alguma maneira, todos os brasileiros da Paróquia também eram migrantes. Ou seja, a categoria de haitiano e outras categorias de imigrantes não deveriam ser produzidas com total estranheza já que, se levarmos em consideração, quase ninguém presente tinha raízes na cidade. Esse exemplo acrescenta-se a outro. Tereza, minha entrevistada, contou sua

<sup>74</sup> Cf. <https://www.essemundoenosso.com.br/mercado-ver-o-peso-belem/>

experiência no museu da imigração quando se juntou a um grupo de alunos e ouviu o relato de uma professora sobre a origem dos pratos considerados tipicamente brasileiros:

Então ela foi dizendo e aí a gente acaba se percebendo que nós não somos natos de lugar nenhum, nós somos uma construção de várias culturas, de vários hábitos, de vários costumes, que constroem aquela identidade e que a tua identidade ela não é única, ela não é, ela não é... e nem é natural porque de um pouquinho, de pouquinho em pouquinho tu foi recebendo ali até moldar isso que é hoje. Então, essa professora lá em São Paulo, ela me deu esse estalo, ouvi. Eu me infiltrei só pra me beneficiar da visita guiada e acabei me beneficiando de outras coisas. Mas, é interessante essa visão do que é o imigrante. Eu acho que o imigrante é tudo isso, até nós mesmos, quando a gente começa a conviver com eles, a gente começa a adquirir algumas também coisas e com certeza eles adquirem alguma coisa nossa. Então, isso é o processo de imigração também. Mesmo eu estando aqui e nunca ter ido ao Haiti, eu conheço tanta coisa do Haiti, eu sei tanta coisa do Haiti. Será que eu não sou uma imigrante também (risos), virtual? Então, é muito subjetivo mesmo... (Tereza, Pastoral do Migrante, 2018).

Confrontando a fala da entrevistada aos dados coletados a partir da observação direta/participante, sua movimentação como agente de pastoral é resultado do conjunto de visões construído acerca do haitiano. Quem está mais próximo das estruturas que permitem o questionamento de si e do outro parece ter mais possibilidade de integrar com mais rapidez as configurações interculturais. Strauss (1999) acredita que, ao definir uma categoria, esse ato demarca uma fronteira. O que dizer sobre o “estalo” que Tereza sentiu quando ouviu a professora no Museu da Imigração acerca de a formação do repertório cultural nativo ser uma construção de várias a partir de outros? À medida que ela se dá conta disso e confessa que o “nós” é também um pouco o “outro”, levando em consideração a aquisição de alguns elementos culturais (eu chamaria de intercâmbios), a categoria haitiano passar a ser produzida juntamente ao questionamento de quem seria o não-haitiano: neste caso, o brasileiro.

A afirmação da entrevistada sobre conhecer o Haiti sem ter estado lá, considerando inclusive a possibilidade de também ser uma imigrante, faz-me refletir sobre a pergunta de Elias (2011, p. 144) quando do questionamento do que une as pessoas em configurações. Penso que a união entre haitianos e não-haitianos na Paróquia São Geraldo em configurações interculturais é uma concepção de que o “outro também importa”, dado que coletei em algumas entrevistas. O sentido social para essa afirmação é que, a despeito do impacto inicial pela presença de tantos haitianos e haitianas batendo às portas dos padres, as relações entre todos esses

atores sociais deve levar em consideração que o ‘outro’ é humano como o ‘nós’. A ideia de que os haitianos são filhos de Deus e a visão teológica e pastoral da universalidade trazida pela fé cristã também estão presentes nos depoimentos orais. Esse dado não deve ser desprezado mesmo que alguns insistam que toda e qualquer ação das igrejas e de seus integrantes seja exclusivamente proselitista. Se nos atentarmos bem, até esse ato pode ser analisado sob a ótica da formação de configurações interculturais. Os membros não-haitianos das Testemunhas de Jeová, por exemplo, aprendem o crioulo haitiano, estudam a cultura e geografia da ilha caribenha com a finalidade de estarem mais próximos dos haitianos (DÉUS, 2017).

Os leigos e leigas incorporam as disposições e o discurso scalabriniano para acolhimento dos haitianos e de outras pessoas que chegam à Paróquia. No depoimento oral, Dona Noemi destaca em tom emocionado a influência dos ensinamentos de João Batista Scalabrini e Madre Assunta Marchetti, pioneiros no âmbito da Igreja Católica no acolhimento às pessoas em mobilidade na Europa. Essa disposição parece refletir na posição em que certos indivíduos ocupam nas configurações interculturais. Em nossa longa conversa acerca dos oito anos experienciando a imigração haitiana para Manaus, Dona Noemi atribui esse aprendizado de acolhimento ao fato de ser conhecida como “haitiana” entre brasileiros e haitianos. Ela também manteve relacionamento amoroso com um haitiano, com quem, na oportunidade, conversei e pude conhecer. Foi também foi madrinha de batismo de uma menina nascida no Brasil e filha de um casal haitiano. No âmbito das configurações interculturais, minha entrevistada dilui os contrastes pelo fato de “eles terem um jeito muito parecido com o Brasil”.

A experiência de Dona Noemi fez-me lembrar do que colocou Elias (2011) sobre o conceito de configuração. Ao ilustrá-lo a partir do jogo de cartas, ele conclui que “se quatro pessoas sentarem à volta de uma mesa e jogarem cartas, formam uma configuração” (p. 141-142). Significa dizer que minha hipótese da possibilidade de configurações intercultural confirma-se à medida que os jogadores reagem em termos de função e poder da maneira como tenho colocado aqui. A Igreja Católica em Manaus possibilitou esta teia de interdependência, o que não significa dizer que minha resposta ao problema de pesquisa será rígida, como não devem ser as pesquisas em ciências sociais cujos objetos de estudo sejam as relações sociais. Em Manaus, minha análise é de que existem possibilidades de configurações interculturais. Por analogia,

é possível que esta mesma dinâmica aconteça em outras partes do país, tendo como base a ação e a presença da Igreja Católica.

Em outro momento, Elias (1994) utiliza a metáfora da moeda e da matriz para abordar os problemas de autorregulação entre os indivíduos, das influências e das limitações recíprocas entre eles. O resultado de sua exposição é que todo indivíduo é moeda e matriz no conjunto das relações e pode influenciar e ser influenciado. A partir do relato de Dona Noemi e de suas confissões para a disposição de considerar-se imigrante juntamente aos haitianos, penso que essa é uma dimensão em que o repertório cultural haitiano constitui-se como matriz dos comportamentos e das vivências entre os não-haitianos ainda que em um estágio inicial. Em algumas caminhadas com essa interlocutora observei a relação de proximidade com os haitianos e haitianas, inclusive com algum vocabulário em crioulo. A forma com que se tratavam, as conversas e o face a face levam-me a acreditar que os haitianos também são uma categoria matriz. De alguma maneira, fazem valer suas experiências e repertórios culturais, existindo um espaço de intercâmbio e trocas em parte da sociedade manauara.

As missas com liturgias que incluem de alguma maneira a temática das migrações são ações institucionais vistas pela Irmã Luíza como práticas positivas na relação entre haitianos e não-haitianos. Penso que elas contribuem de alguma maneira nas configurações interculturais já que são espaços de interação celebrativos:

Hoje eles já ajuda junto com os outros, vão pra organização da festa, ficam pra depois pra limpeza, alguns; ajudam naquilo que eles podem. Então, há uma certa... uma certa ajuda entre eles. Agora, lógico, a comunidade é uma expressão de fé, então ali eles também participam, acho que se respeitam também, acolhem. Igual que eu falei, hoje em dia as missas lá... a nossa expressão maior da fé é a missa também, então, eu vejo assim, há aquela acolhida, então, eles cantam... cantam a música deles em francês, cantam a música deles em crioulo; as pessoas mesmo sem compreender, mesmo sem entender, ouve com carinho, bate palma, entende, percebe que há beleza naquilo que eles fazem. E eles também se sentem mais honrados, tá ali, ajudar, a sentar, conversam, cumprimentam, isso é bom (Irmã Luíza, religiosa scalabriniana, 2018).

A parte da Igreja Católica que demonstrou sensibilidade e engajamento na questão dos fluxos migratórios haitianos encarregou-se de conceber e introduzir estes espaços e momentos de interação. É claro que falar em configurações interculturais num curto espaço de tempo da imigração haitiana a partir da observação de pontos culturais específicos – como a missa e as festas – é desafiador. No entanto, levando

em consideração que “a noção de interculturalidade implica relação, processo, dinâmica, a tomada de conta das identidades (individuais e colectivas), das interações entre indivíduos e grupos” (RAMOS, 2001, p. 156), percebi que quando os não-haitianos ouvem nas missas os cânticos em crioulo e francês, mesmo não compreendendo boa parte do que é cantado, eles estão interagindo e elaborando uma relação celebrativa. Os não-imigrantes também estão produzindo uma visão do outro imigrante como categoria que fornece elementos passíveis de serem incorporados e/ou negociados no *front* da ação católica.

Nas configurações interculturais a maior quantidade de poder continua sendo exercida, em grande parte, pelos não-haitianos porque a Paróquia e a Pastoral do Migrante ainda têm a primazia de grande parte das atividades cotidianas, que revelam as teias de interdependência entre os dois grupos. A Paróquia também ainda é um espaço em negociação porque várias das marcas dos anos iniciais do fluxo migratório continuam no imaginário das pessoas. Apesar disso, o aspecto celebrativo da interculturalidade, que resulta em uma espécie de consumo intercultural, mostra o aspecto da resistência dos haitianos em relação às heteronomeações dos não-haitianos por um lado, mas, por outro, permite que estes últimos transitem no repertório cultural Imigrante. Volto a lembrar: ainda que os haitianos ofereçam aos não-haitianos a possibilidade de intercâmbio cultural, tendo como base o que se chama de cultura haitiana, esta última será reelaborada na diáspora – imaginada a partir dos elementos considerados autênticos como daqueles que identificaram semelhantes, este é o caso dos ingredientes que preparam os pratos nomeados como típicos da terra natal.

#### A Festa Cultural Haitiana

Figura 21) organizada e celebrada pelos haitianos em dezembro de 2018 foi um desses momentos em que vários elementos deste trabalho foram combinados. Antes de abordar essa questão, é importante dizer que o evento foi organizado pela Organização Social dos Haitianos no Brasil (OSHB), a qual, naquele momento, inaugurava suas atividades na cidade de Manaus. A abertura foi realizada com uma oração evangélica, o que é compreensível já que alguns dos haitianos da organização são frequentadores das igrejas evangélicas. Um dos meus entrevistados, o Jacques, foi o mestre de cerimônia da festa e um dos principais articuladores para que o evento pudesse acontecer, inclusive angariando patrocínio e apoio de empresas e outras

instituições, como a Fundação Allan Kardec, sem contar com a cessão da quadra de esportes e eventos por parte da Paróquia.

Figura 21 – Cartaz anunciando a festa cultural afixado na Paróquia São Geraldo



Fonte: O autor, 2018.

O jovem mestre de cerimônia exaltou a cultura e a identidade haitianas com o sentido de que ela precisava ser mantida em qualquer lugar do mundo. Para ele, havia, sim, marcadores de diferença que precisavam ser exaltados e expostos. Mesmo com a diferença, Jacques afirmou que a convivência mútua precisava acontecer e aquele era o momento e espaço para que isso fosse realizado. Ou seja,

não só era uma oportunidade de afirmação identitária, mas um momento de conhecimento mútuo e diálogo intercultural, ainda que de cunho celebrativo e voltado ao consumo material e simbólico do considerado haitiano (música, culinária, dança, língua, etc.). Um dado bem interessante surgiu quando Jacques anunciou a venda de uma cerveja haitiana. Logo fiquei interessado e, apesar de não poder consumir bebida alcoólica naquele momento, comprei uma pequena garrafa. A cerveja que ele dizia ser haitiana era, na verdade, uma cerveja de origem irlandesa e fabricada na Guiana. Por fato, essa cerveja também é fabricada no Haiti e em outros países, mas na diáspora ela assume um caráter original do Haiti, claro, como parte da estratégia dos haitianos em fazerem com que os não-haitianos imaginarem estar consumindo a cultura haitiana. Conversando com os não-haitianos durante a festa, percebi que, naquele momento, a categoria imigrante haitiano estava relacionada a um aspecto festivo por conta das cores, dos ritmos e de outros marcadores culturais que amenizavam as tensões raciais e até mesmo a opacidade sobre quem eles eram e como viviam antes de chegarem a Manaus.

O evento foi organizado de maneira que, entre um intervalo e outro, o mestre de cerimônia abordasse a questão da identidade haitiana como ato de afirmação e sobre a oportunidade de estarem haitianos e não-haitianos ali juntos. No entanto, a maneira como tudo estava organizado – arrumação das mesas, decoração, bufê de comidas – remetia-me à tentativa de contrapor a visão de desorganizados, sujos e desunidos de alguns não-haitianos sobre os haitianos. A interculturalidade também pode ser uma experiência de aparar arestas, transgredir e impor a sua visão, seja amplificando a voz do grupo ou mesmo de maneira mais comedida, como foram alguns elementos da festa (Figura 22 e Figura 23).

**Figura 22 – Arrumação da mesa**



Fonte: O autor, 2018.

**Figura 23 – Organização do buffet de comidas**



Fonte: O autor, 2018.

O auge da festa foi a apresentação da Banda Sensation (Figura 24), formada por haitianos que tocam em diversos eventos pela cidade. A formação original foi mudando ao longo do tempo, como pude apurar, mas tem sido parceira nos diversos eventos da comunidade, como no Dia da Independência e no Dia da Bandeira. Ela



também atua em eventos da cidade e casas de apresentação, com ritmos caribenhos e locais cantados não só em crioulo mas também em português.

**Figura 24 – Apresentação da Banda Sensation**



**Fonte:** O autor, 2018.

Fiz um registro desse momento no diário de campo, que é importante na observação das configurações interculturais produtoras da categoria de imigrante haitiano. Note-se que tenho explorado quase exclusivamente os aspectos cotidianos – aquilo que acontece por meio da prática dos indivíduos e grupos, dimensão essa apontada por Malgesini e Romero (2000). Segue um fragmento do diário de campo:

Após o jantar pudemos ouvir a Banda Sensation que iniciou o repertório com uma música em ritmo sertanejo, destas que estão nas “paradas de sucesso”. Os presentes se divertiram bastante com a audição em português e acompanharam a empolgação do vocalista, sempre muito performático. Mas, o ponto alto se deu quando ele começa a cantar em crioulo, neste ponto que muitas vozes se juntam e mais gente caminha em direção ao palco. Foi uma explosão de movimentos, alguns bastante sensuais e coreografados. Casais interculturais e brasileiros dançavam ao ritmo kompa e pareceriam estar satisfeitos com o que ouviam. Apesar de ser denominado um ritmo haitiano, a performance sensual e muito dançante pode ser vista em ritmos considerados brasileiros. Ou seja, exceto pela língua, a melodia, o ritmo e a forma de dança possuíam um equivalente ao considerado nativo. Encaro esses momentos festivos como a oportunidade de enxergar que “nossas diferenças” não são tão diferentes como imaginamos ser. São momentos em que a alteridade é apaziguada e, quem sabe, fazer diminuir ou mesmo desvanecer o racismo e a xenofobia, mesmo em regiões tão marcadas pelas migrações como é o caso da região norte.

Haitianos e não-haitianos dançando também revelam parte das configurações interculturais. Os casais formados, embora sua quase totalidade seja de mulheres

brasileiras com homens haitianos, são parte dessa teia de interdependência que equilibram o poder na produção da categoria de haitiano. Se o ato de conhecer, dialogar, consumir material e simbolicamente o que é considerado do outro, da alteridade, pode produzir mais capacidade de influência e direção da ação dos não-haitianos, penso que ser e estar imigrante haitiano em Manaus não está continuamente às margens da história social da cidade, mas ocupa alguma centralidade em determinadas combinações de tempo, espaço e relações sociais.

Questiono-me se o exposto acima não seria a continuação do desenrolar de uma história híbrida (CANCLINI, 2006) da capital amazonense, que tem encontrado espaço na produção acadêmica e em parte da imprensa, revelando indivíduos e grupos deixados às margens do processo histórico, ainda que sejam valorizados em termos de consumo cultural. Um exemplo emblemático são os indígenas. O mercado de artesanato e os roteiros turísticos incluem fartamente itens míticos da Amazônia indígena, mas, quando se fala de posições de poder, há que se questionar como a desigualdade está fartamente presente na cidade. Em termos de (re)feitura da identidade (BRAH, 2006) no âmbito dos intercâmbios culturais via celebração e consumo, parece que não há tantos embaraços. No entanto, cabe questionar: quais são as posições de poder que haitianos e outros imigrantes ocupam? Qual o seu papel no mercado de trabalho? Esses e outros questionamentos são frequentemente debatidos no âmbito da ação institucional católica, mas podem ser intensificados pela instituição e pelas outras igrejas dada a relevância que têm no fluxo migratório haitiano.

#### **4.2.2 Entre jogos, cruzadas e ceias: processos identitários e relações interculturais nas igrejas evangélicas**

Penso nas igrejas evangélicas mais em termos de relações do que em ação institucional, principalmente porque as igrejas com que tive contato durante o trabalho de campo foram pentecostais e não possuíam uma sistematização no tratamento da questão migratória como a Igreja Católica com a atuação das duas Congregações Scalabrinianas (ramo masculino e feminino) e da Pastoral do Migrante. Isso não me impede de afirmar que a ação e a presença das igrejas evangélicas nos recentes fluxos migratórios para Manaus revelem configurações interculturais que produzem a categoria de haitiano também como sujeitos de ação humanitária devido à grave crise

ambiental que se deu em janeiro de 2010. São também sujeitos fiéis, irmãos de fé, que crescem aos seus rebanhos a despeito das diferenças culturais e litúrgicas, produzidas e imaginadas nas relações de interdependência entre haitianos e não-haitianos.

Contudo, o que identifiquei como configurações interculturais nas igrejas evangélicas? O título deste subtópico já dá conta dos dados empíricos que utilizei para argumentar minha tese. O viés celebrativo está no centro da produção social da categoria de imigrante haitiano. Os eventos e reuniões, além da cotidianidade performada nas igrejas, são o centro dos meus argumentos a respeito das configurações interculturais. Nas entrevistas, conversas informais e observação direta/participante, a curiosidade e a valorização da cultura haitiana estiveram presentes, mas, acima disso, esteve a produção das identidades via relações de interdependência – isso é: considerando vínculos entre haitianos e não-haitianos, e os recursos presentes nas relações (DONATI, 2008).

A igreja do pastor Nilton no São Jorge realiza alguns eventos em que haitianos e brasileiros estão juntos fisicamente assim como a igreja da pastora Lívia. Os cânticos, pregações e performance têm uma retórica de mistura e trocas culturais com os irmãos de fé. Novamente, saliento que essa ideia de irmandade, a qual, a princípio não diz nada sobre a produção social do imigrante, contém muitos condicionantes. Não é à toa que nas entrevistas o pronome “eles” carrega as marcas da produção da diferença. Nos jogos de futebol, a experiência da produção dessa outridade no âmbito das configurações interculturais apresenta algumas dessas nuances:

Até é algo curioso, é algo simples, mas acredito que quem tava presente absorveu um aprendizado bom. Foi no time de futebol que teve, eles participaram com a gente, e eles jogaram... eram dois times pelo que eu me lembro. E eles jogaram, assim, formaram time, né, se não me engano foram dois times deles, aí foi sorteio [inaudível]... foi passando, passando, jogaram com o time brasileiro, e foi agora que... assim... Eles jogaram com a gente, jogaram super tranquilos. Quando chegou a vez deles jogarem um contra o outro a gente viu aquela coisa [risos], a gente já viu um pouco mais expressivos. Mas só que aconteceu algo muito interessante. Eu me lembro que um deles ia se machucando lá, e eles pararam o jogo, eles não quiseram dar continuidade, e os dois times no mesmo momento entraram em acordo, falaram “não, a gente tem que parar de jogar”, porque o rapaz realmente tinha se machucado ali. Por exemplo, não foi só um time, foi a questão da unidade dos dois times, não foi preciso parar, conversar, não! Não teve aquela discussão que geralmente tem no brasileiro, “não, a culpa foi dele, foi de fulano”, e fica aquela discussão, não teve discussão, pararam os dois. Então, acredito... Naquele dia a gente comentou, todos nós comentamos bastante, “nossa, você viu o que aconteceu? Eles simplesmente olharam um pra cara

do outro e disseram: 'vamo parar, vamo ajudar nosso amigo'". Então, a gente trabalha com unidade, mas só que ali a gente viu uma unidade, uma questão simples, não foi só uma questão aqui da igreja, não tinha acontecido nada tão grandioso pra eles demonstrarem a unidade deles, a família deles, né. Então, uma das coisas que eles passaram mesmo pra gente foi a questão de família, deles realmente se abraçarem em família. Acho que pelo fato deles verem que são um povo que tão aqui e que alguns podem se sentir desfalcado, eles mesmo se abraçam, eles mesmo trabalham nessa unidade (Rose, brasileira evangélica, 2019).

O jogo de futebol, no qual jogavam brasileiros contra haitianos e depois haitianos uns contra os outros, é possível observar suas performances distintas que orientavam a prática. A ideia da expansividade quando os haitianos jogaram entre si chamou mais a atenção de Rose do que o comedimento quando os brasileiros jogaram contra aqueles. Além disso, no relacionamento intercultural, quando os haitianos depararam-se com uma situação de conflito entre si, o aprendizado acerca do seu comportamento também foi citado e perdurou tempos depois do jogo. Esse aspecto da produção social dá conta de uma unidade que, para os não-haitianos, é condicionada ao fato da difícil situação que os levou à migração para o Brasil a partir de 2010.

Ao lado dos jogos de futebol, a cruzada evangelística realizada revela que as diferenças entre o "povo brasileiro e o povo haitiano" estão presentes no viés da organização dos espaços litúrgicos. Posto em contraste, mas no âmbito das configurações interculturais, o imigrante é produzido como categoria focada nos propósitos da atividade religiosa e no mercado de trabalho. Nesse sentido, em vários momentos da entrevista o pastor Nilton afirmava convidar os não-haitianos de sua igreja para que aproveitassem esses momentos de interação e aprendessem com os haitianos o modo de fazer aquilo que chama de obra de Deus:

A gente sempre aprende, tanto eles aprendem com a gente, como a gente aprende com eles. A gente... a gente aprende... porque às vezes a gente tá fazendo... Em relação a obra de Deus, eles são muito zelosos nisso. Primeira vez que nós fizemos essa cruzada no mês de dezembro que eles tavam com a gente, o nosso povo ficou, assim, ah, de boca aberta, porque eles são muito organizados, principalmente na hora do culto. Você não levanta... Na época, aqui, quando alguém queria pra tomar água eles diziam, "não, fique sentado que eu vou pegar pra você". Eles pegam, é aquela organização na recepção. Não que aqui não tenha, eles são muito organizados em relação, também, dentro da casa do Senhor. Uma coisa que a gente aprende muito: terminou o culto, eles fizeram questão de cada um pegar uma vassoura e deixar tudo limpinho a igreja. Caiu um copo no chão e eles lá e ajuntavam, se caia um papel no chão, eles iam lá e ajuntavam; isso na hora do culto. Então, a gente acaba aprendendo com eles nessa questão. Tanto é que depois a nossa igreja, a gente via os comentários, "rapaz, como eles são organizados, como eles trabalham bem, isso e aquilo". Tanto é que, uma vez, eu tava... eu fui pregar num culto lá donde eles tavam no galpão e eu cheguei lá na hora da

oração inicial. Quando eu fui querer entrar, um haitiano tava na porta não deixou eu entrar. Ele abriu os braço assim e disse “pastor, por favor, aguarde só um pouquinho pra terminar a oração, quando terminar a oração o senhor entra”. Olha só, porque eles têm uma reverência muito grande nessa hora. E com tudo isso a gente acaba aprendendo, a gente acaba aprendendo com eles. E são um povo guerreiro, como eu comecei falando. Você não vê um haitiano, eu não vi um haitiano pedindo em sinal, não sei se alguém já viu. Mas eu já vi os haitiano vendendo no sinal, a gente acaba vendo que são umas pessoas que batalham mesmo, trabalham. E é isso aí (Pastor Nilton, brasileiro evangélico, 2018).

Nas igrejas cuja maioria é formada por brasileiros, mas com membros e visitantes haitianos, também pude observar como se dão as configurações interculturais. Uma das entrevistas foi bastante útil para compreensão dessa dinâmica nessas igrejas. Conheci Olivier através da minha colega pesquisadora Maria Celestina e, em um breve bate papo, percebi que, assim como Bernard<sup>75</sup>, ele enquadrava-se em minha amostra de entrevistados. Olivier é um haitiano que fez um movimento diferente da maioria dos imigrantes chegados a Manaus. Primeiramente, vieram a mulher e os filhos que estavam na Venezuela e, após a crise econômica e política no país vizinho, combinaram que ela migraria para a capital amazonense e esperaria pelo esposo, que estava na República Dominicana. Ao chegar à cidade, mulher e filhos já estavam instalados, sendo acolhidos por uma igreja ligada a um dos ramos das Assembleia de Deus na periferia de Manaus. A motivação para frequentar uma igreja brasileira e não uma igreja haitiana está relacionada, primeiro, a sua experiência anterior na República Dominicana de não optar por integrar uma igreja haitiana; em segundo lugar, Olivier disse-me que essa era uma estratégia de aprender o idioma, a cultura brasileira:

Então, a gente sempre escolhe a igreja que não é... que não é nossa... que não tem nosso compatriota; a gente tem como uma estratégia, uma estratégia para aprender mais da cultura brasileira, para aprender, para aprofundizar mais o idioma que é muito importante, que é o indispensável para qualquer imigrante. Se for viajar um país estrangeiro, tem que procurar dominar a linguagem, o idioma do país, você facilita pra você qualquer coisa, isso vai abrir muitas portas, muita oportunidade. Então, é uma posição estratégica, mais uma escolha estratégica a gente escolher uma igreja brasileira. Porque o crioulo já eu sei, o crioulo, não preciso... vou frequentar uma igreja haitiana... vai pregar em crioulo! Eu quero ouvir uma pregação em português. Como que, porque estudei aqui, fiz um curso de teologia aqui, é seis meses, então, no Brasil agora eu quero falar de Jesus, eu quero falar da palavra de Deus em português, em crioulo já eu sei, eu sei. Eu quero agora aproveitar essa oportunidade de falar de Jesus ou da palavra de Deus em português, e para mim é muito interessante (Olivier, Imigrante, 37 anos).

<sup>75</sup> Bernard não fez parte da minha amostra de entrevistas semiestruturadas. No entanto, nossas conversas forneceram alguns dos dados presentes nesse tópico. Além disso, tive oportunidade de fazer observação direta na igreja evangélica em que ele era membro como em sua casa.

Não foi a distância geográfica das igrejas evangélicas haitianas ou a falta de conhecimento da existência delas, mas uma estratégia elaborada para permitir a inserção e o estabelecimento na cidade e, nesse movimento, a opção pelas relações interculturais na instituição viabilizaria essa dinâmica. Aqui, a produção de uma categoria de imigrante homogênea, que permite a imaginação de uma comunidade (ANDERSON, 2008), não ocupa lugar central no cotidiano do entrevistado e este prioriza as redes de interdependência constituídas com os não-haitianos de sua igreja local. Olivier enfatiza as oportunidades que teve na igreja e as atividades que desenvolvem ele e sua família, confessando com muito orgulho sua nomeação para diácono<sup>76</sup>.

Por outro lado, Olivier enfatiza que sua presença e da família permitem a oportunidade de aprendizado a partir do comportamento deles, tendo uma postura dinâmica, zelosa, perseverante e de alguém que se nomeia poupador. Além disso, meu entrevistado disse ter sempre a oportunidade de cantar em crioulo ou em espanhol como parte de um processo de intercâmbio cultural.

A experiência de Bernard a partir da música também me fez questionar como as configurações interculturais estão presentes mesmo que as igrejas brasileiras não estejam cheias de haitianos ou que os brasileiros não se deem conta da inserção de partes de um repertório cultural haitiano (re)produzido na cidade. Num dos relatos informais, Bernard disse que, quando começou a frequentar a igreja, também ligada a um dos ramos das Assembleia de Deus, a música era “muito devagar; só cantavam hinos da harpa”. Foi aí que a igreja, que também acolheu vários haitianos no bairro do Alvorada no período mais difícil, introduziu novos instrumentos e formas de ministração da música. Para ele, estar naquela igreja sendo imigrante haitiano não faria sentido se sua presença não fosse notada a partir de alguma utilidade dos seus talentos. A ideia de Bernard era de ensinar uma nova forma de atrair mais jovens para a sua igreja, uma pequena igreja de costumes tradicionais.

Pensando na interculturalidade como contexto e prática de produção da identidade e da diferença, os *outsiders* (ELIAS; SCOTSON, 2010) nas igrejas

---

<sup>76</sup> Nas igrejas evangélicas a função de diácono está relacionada ao serviço à comunidade, liderando muitos trabalhos ligados ao auxílio de membros que necessitam de apoio material e/ou espiritual, como alimentação, visitas, projetos sociais, etc. Em algumas igrejas ainda há a possibilidade de o diácono assumir a função de ministro por já estar incluindo no costume das comunidades ou porque o cargo de pastor está vago e o diácono é chamado para esta tarefa. Em todo caso, este é um cargo de prestígio e visibilidade que pode servir à ascensão do indivíduo na carreira eclesiástica.

evangélicas são construídos pelo critério da cultura que impacta diretamente na maneira com que os haitianos vivenciam a experiência religiosa. Essa afirmação seria muito simplista se os dados empíricos não apontassem algum nível de interação entre haitianos e não-haitianos revelando mais trocas culturais (CANCLINI, 2007a) dos haitianos para os não-haitianos do que o contrário. Isso não está relacionado à questão numérica da presença imigrante nas igrejas, porque a igreja do Pastor Nilton tem a maior concentração de haitianos: o número é maior do que o de membros e frequentadores brasileiros. Em termos de equilíbrio e distribuição de poder (ELIAS, 2001), pende-se para o lado dos não-haitianos visto que sua capacidade de influenciar e dirigir os haitianos é ainda muito maior em determinados níveis.

Os haitianos reproduziram e reinterpretaram várias práticas de atuação religiosa e gestão das igrejas, como na arrecadação de dinheiro para a construção do templo físico. Também pedem ajuda para desenvolverem atividades consideradas brasileiras, como as redes de jovens e crianças, grupos que reúnem os membros por faixa etária em determinado dia da semana. Por outro lado, alguns desses imigrantes insistem na posição de não querer participar de comunidades exclusivamente haitianas porque isso enseja um ser e viver exclusivamente haitianos, o que prejudicaria sua transição para a sociedade brasileira, como contou várias vezes meu vizinho em Manaus, o Heron. No decorrer dos nossos encontros, as conversas eram uma oportunidade de refletir sobre aspectos da entrevista não explorados:

A primeira coisa é que esse seu pensamento de não se inserir no que ele chama de “comunidade haitiana” porque acredita que isso não lhe trará nenhuma experiência/crescimento no país em que está vivendo e nem suscite em relações interculturais a partir da integração, muito embora, nas igrejas/comunidades haitianas com que tenho convivido há uma presença brasileira, ainda que não seja física/material, mas é simbólica, o que não descarta a possibilidade de também se constituírem configurações interculturais. Talvez tenhamos dois tipos de configurações que, no caso de Heron, não se trata de oportunismos. Ora, é preciso enfatizar que a fala acerca dos oportunismos ainda persiste em alguns momentos, incluindo na entrevista com o irmão Jean. Ele acredita que um haitiano que frequenta uma igreja brasileira é porque algo é oferecido para ele. Novamente, a fala de Heron contesta um pouco essa afirmação. Ainda nessa direção, ele compara os dois bairros: Japiim e São Jorge como sendo contrastantes em termo de desenvolvimento que está ligado a vivência ou não na comunidade haitiana. Ele conta que já tinha esse pensamento antes de migrar, o de que não viveria em uma comunidade haitiana. Ressalto que essa conversa foi gerada quando eu e Deivide o ajudamos com o cadastramento da carteira estudantil. A segunda coisa era a fala dele sobre o fechamento do “povo haitiano” para outras realidades. O “haitiano não sabe acolher” o outro/estrangeiro/turista. Isso não acontece pelo simples fato de não acolher, nem que ele vai afastar o outro, mas pelo desconhecimento de como fazê-lo. Ele não vê problema na formação das comunidades de fé haitianas, em contraponto à união de

haitianos e brasileiro em torno de uma só igreja. O problema está em não ter flexibilidade que permitiria conhecer e frequentar outras igrejas que conseqüentemente geraria essa “mudança de mentalidade” do haitiano de uma maneira geral. Há nessa fala de Heron sua urgente necessidade de integração intercultural ainda que numa posição inferior nas relações de poder (Diário de Campo, 2018, p. 27-28).

Olivier e Heron têm a mesma posição: a necessidade de reposicionar-se na cidade de Manaus e a opção por estarem em uma igreja evangélica de maioria brasileira ajuda-os, em muitos casos, a enfraquecer algo considerado próprio (FORNET-BETANCOURT, 2004), como a língua ou mesmo o modo de performar a liturgia em suas novas igrejas. Ambos também têm em comum experiências de diálogo intercultural, o que reforça estas posturas de (re)feições identitárias (BRAH, 2006). Heron trabalhou como intérprete de inglês para um hospital mantido por missionários norte-americanos, o que, para ele, influenciou bastante sua maneira de entender-se enquanto imigrante haitiano na diáspora. O ponto de ruptura foi uma transmissão da Rádio Lumière quando ainda estava no Haiti. Segundo ele, o pastor, na ocasião, alegava que os haitianos e as igrejas, em especial, necessitavam de modernização, de mudança de mentalidade e de adotar pensamentos e posturas que abrissem a sociedade e as igrejas. Já no caso de Olivier, a experiência na República Dominicana e o que ele chama de aprofundamento dos conhecimentos a respeito das sociedades locais também contribuíram para essa ideia de imersão cultural e reconstrução identitária a partir de suas experiências em igrejas majoritariamente brasileira.

As experiências destes dois haitianos lembraram-me da reflexão que fez Elias (1994, p. 26) em “A Sociedade dos Indivíduos” quando pontuou que “[...] o modo como os indivíduos se portam é determinado por suas relações passadas ou presentes com outras pessoas”. A inserção de Olivier e Heron nas atuais teias de interdependência, às quais chamei de configurações interculturais, resultam de relações e experiências pregressas com outros indivíduos e, por analogia, em outras teias de interdependência de padrões semelhantes (mas não idênticos) às atuais no que diz respeito às disposições e às experiências interculturais.

A produção da categoria imigrante haitiano a partir da heteronomeação revela também embates de versões. A nacionalidade, as motivações, a questão racial e mesmo a definição legal nem sempre se alinham à autonomeação que os haitianos fazem de si. Em parte do seu depoimento, embora acredite que haja uma distorção do que eles pensam acerca de quem os haitianos são e sob quais condições viviam



antes de migrarem, Ayana ressalta a felicidade de estar convivendo com os não-haitianos na igreja. Por fazer parte de vários eventos da igreja brasileira e ter prestígio entre os não-haitianos pela sua vocação para a música, ela confirma que há uma falta de clareza sobre a natureza dos fluxos migratórios haitianos. Isso significa, para ela, que nem todos são imigrantes como os não-imigrantes pensam e formulam significados acerca dos primeiros. Em sua visão, há muitos haitianos que vêm visitar a família, viajar, fazer turismo e, por isso, não deveriam ser enquadrados na categoria imigrante. Nem ela mesma deveria ser categorizada como imigrante haitiana:

Se eu me considero? Eu acho que não. **[Por quê?]**. Porque... Eu queria viajar, é verdade, mas eu não vim por necessidade. Poderia dizer, meu pai, porque chegou um certo momento que ele precisava mais, que ele queria mais, dá um futuro brilhante pro seus filhos, é verdade. Mas, eu não! (Ayana, haitiana evangélica, 2019).

Sua experiência de viagem, assim como a de Edmond, outro haitiano evangélico que entrevistei aponta que a produção da identidade e da diversidade nas igrejas não leva em consideração as motivações para além da ideia do terremoto, que só tem sido reordenada há pouco tempo. Com Edmond, percebi que o estado de permanência definitivo (SAYAD, 1988), ainda que isso não possa ser previsto com exatidão, é levado em consideração para negar a sua categorização como imigrante haitiano nos espaços religiosos e na sociedade em geral. Entre sentir e ser enquadrado na categoria de imigrante haitiano, há uma dinâmica que envolve o seu tempo de estadia no país e na cidade, sua qualificação profissional, seu envolvimento com a igreja e com a comunidade haitiana na cidade. Ou seja, são fatores que devem ser levados em consideração, tanto pelos que continuam a heteronomeá-lo quanto para sua própria percepção de ser e fazer-se imigrante em Manaus:

Não, eu acho que não. Eu me considero como estrangeiro que mora aqui. Eu acho que não me considero mais como, assim, um imigrante... Eu acho que não, não mais [risos]... não mais... Como eu falei pra você, eu tô com quase 9 anos aqui, pra mim eu sou quase um brasileiro, eu tenho uma filha aqui... mas... como eu posso dizer... pelas autoridades, pela Polícia Federal, sim, eu sou, eu sou imigrante [risos]... Mas eu não me considero mais como um imigrante aqui no Brasil, mas eu já fui imigrante, eu era imigrante. Mas, problema nenhum! Ah, você é imigrante? Eu sou, sou imigrante! Mas, no fundo de mim eu não considero mais como um imigrante, eu considero como um estrangeiro que mora em Manaus ou quero mora no Brasil... (Edmond, haitiano evangélico, 39 anos)

A transição da categoria de imigrante para a de Estrangeiro acontece num estágio em que Edmond adquiriu experiência a partir de sua inserção em teias de interdependência. Isso qualifica-o como sujeito que pertence à cidade de Manaus, e não

como alguém que se enquadra na provisoriedade ensejadora da categoria imigrante. É interessante como ele faz uso de elementos que o tornam menos imigrante e mais estrangeiro. Além de sua participação em diversos espaços de sociabilidade, inclusive numa igreja evangélica, ele reforça a filha nascida no Brasil e seus documentos que o autorizam a viver e trabalhar na cidade.

Edmond é outro exemplo de interlocutor evangélico com grau de instrução e experiência em redes de contatos (haitianas e brasileiras), os quais o fazem circular com maior facilidade em diversos espaços. Os capitais social, cultural, educacional, etc., amplificam a circulação desse entrevistado nos espaços e contribuem para a constituição de um *habitus*, neste caso, de migrante (BOURDIEU, 2007b; OLIVEIRA, KULAITIS, 2017; BRITO, 2010). Perguntei a esse entrevistado se com a presença de haitianos nas igrejas evangélicas os dois grupos tiveram a oportunidade de manter um diálogo de aprendizado. Com essa pergunta queria ressaltar aqui o aspecto prático da interculturalidade (WALSH, 2005) a nível micro das dinâmicas sociais, aqueles que acontecem no face a face. Entendo que há também um aspecto pedagógico para ambos os grupos e, assim, aprendem a posicionar-se na produção da diferença e da diversidade passado o impacto da chegada dos primeiros grupos. Não só para meu entrevistado, o Edmond, como para tantos outros haitianos, as igrejas são os primeiros espaços de sociabilidade “até para quem não é cristão”, segundo seu relato. Então, penso que trazer à tona esses exemplos ajuda a desmobilizar um senso comum que lança toda a dinâmica da produção do “eu” e do “outro” em termos de segregação.

O relacionamento mais próximo entre as pessoas da igreja, como nos eventos após os cultos, é algo que o surpreendeu Edmond quando passou a frequentar a instituição. Sua comparação aos haitianos e às igrejas no Haiti é de que os não-haitianos dão-se muito bem e sempre estão juntos. A ideia de cumprimentarem-se e procurarem saber como estão é uma característica que atribui contraste entre os dois grupos. A afirmação de que “lá nem sempre isso acontece” tem várias explicações. Uma delas pode ser encontrada no relato de Olivier quando fala da experiência dos não-haitianos em testemunhar, nas igrejas locais, mudanças ocorridas em relação às suas vidas pregressas. As diferenças culturais pautadas na ideia de uma identidade caracterizada pelo preconceito e pelo egoísmo, apontadas pelo entrevistado, impedem que os haitianos falem sobre aspectos de suas vidas revelando o que fizeram e hoje é considerado, por eles, pecado. Nesse sentido, uma noção de

relacionamento verdadeiro e de proximidade entre as pessoas são parte das configurações interculturais em que se inserem haitianos e não-haitianos.

A outra face é que os brasileiros nas igrejas, acredita Edmond, podem aprender a utilizar melhor o dinheiro que é arrecadado na igreja, tomando como exemplo as redes de apoio que as comunidades haitianas na diáspora constituem. Sua fala vai na direção de que os brasileiros não reverterem o dinheiro arrecado na igreja para sanar as necessidades dos seus próprios membros e frequentadores. Em contraste, ele acredita que os haitianos sabem como fazer isso porque são pessoas bastante engajadas no trabalho religioso. As lugaridades (PEREIRA, 2016) com os haitianos experienciadas durante o trabalho de campo demonstram que essa observação pode ser relacionada, ao menos entre àqueles que estive mais próximos, com o fato de que o problema financeiro é um divisor de água no que diz respeito à vinculação administrativa a uma igreja brasileira. A reivindicação de autonomia financeira está ligada ao uso dos recursos de acordo com parâmetros de origem na terra natal, mas reconfigurados na diáspora, como já citei, por exemplo, nas formas de arrecadação para determinados propósitos.

As configurações interculturais de produção das identidades e diversidades que revelam a construção social da categoria de imigrante haitiano não ensejam só em dinâmicas celebrativas ou mesmo em aprendizados mútuos. Parte destas dinâmicas incorre em não sabermos como chamar os outros e estes últimos demonstram esforços para resistir às construções predominantes sobre a categoria em que são localizados no mundo social (ENNES; MARCON, 2014). Além disso, existem conflitos e disputas pelos espaços religiosos entre haitianos e não-haitianos, construindo relações de diferença (APPADURAI, 2001) no imaginário dos não-haitianos, os quais excluem os haitianos das possibilidades de diálogo intercultural. Este último também é, de alguma maneira, costurado no jogo social através de relações de negociação, conflito e disputas – não só por espaços físicos e/ou simbólicos mas pela autoridade de dizer quem o “eu” e o “outro” são e, como os *outsiders*, podem, de alguma maneira, tornar-se novos estabelecidos (ELIAS; SCOTSON, 2010).

#### **4.2.3 Interculturalidade também é resistência, conflito e disputa**

Quando afirmo que a interculturalidade é um contexto marcado por relações de poder e disputada por recursos materiais e simbólicos é porque as relações sociais,

quaisquer que sejam, são atravessados pelo poder (ELIAS, 2001). Sem dúvida há um temor de enfraquecer o que é considerado próprio, mas a ideia de trocar maneiras de pensar é a oportunidade de aprender a pensar novamente que garante um forte renascimento cultural de ambos os lados (FORNET-BETANCOURT, 2004; 2006). A diferença é que esse renascimento existe num contexto em que se reconhece a diversidade e a diferença em distintos níveis da existência dos indivíduos nas redes de interdependência.

A dinâmica de resistência no jogo social marcado pela interculturalidade aparece nos depoimentos orais e na observação direta/participante como tentativa de os haitianos demonstrarem sua própria categorização nas igrejas e na cidade de Manaus. Esse processo de transgressão, negociação e conflitos (CANCLINI, 2006; 2007a; 2007b; ENNES; MARCON, 2014) começa por desfazer categorizações vistas como negativas. Uma delas diz respeito à falta de laços de solidariedade entre os haitianos, fazendo com que eles sejam classificados como egoístas e individualistas nas igrejas, católica ou evangélicas. Alex, um dos professores do curso de português e cultura brasileira oferecido pela Paróquia São Geraldo e Pastoral do Migrante em parceria com o CETAM (Centro de Educação Tecnológica do Amazonas), tem uma percepção a partir das práticas coletivas dos haitianos na diáspora, que marcam sua individualidade e falta de sentimento de unidade:

Por exemplo, nós fazemos nossas festas, a gente faz uma festa em coletivo, eles não, eles não conseguem se organizar dessa forma. Pra fazer uma festa eles fazem todo um... grupos, vários grupos. Eu já tive experiência de três, quatro, cinco festas, que você chega lá, você pensa que estão todos juntos? Não! Tem um grupinho A ali, um grupinho B, um grupinho C, um grupinho D. Eles não fazem aquela coisa todos juntos como nós fazemos o carnaval, mistura tudo, aquela diversidade brasileira. Não! Eles fazem uma festa, só deles, eles fazem guetos. Então, é diferente e eu tinha que respeitar a festa, “ué? Como é que é essa festa? Não é só uma?”. É uma dentro, são várias dentro de uma só, é isso mais ou menos (Alex, brasileiro católico, 2018).

Para fazer essa classificação, contraste é sempre com base na percepção de que o “nós”, os não-haitianos, é unido, solidário, que reivindica uma diversidade, permitindo que as celebrações resultem em mistura. Abro parênteses para um dado significativo, o de que essa descrição do entrevistado e a observação direta/participante mostram que a coletividade está sendo inventada (ANDERSON, 2008) por meio desses eventos. Não faria sentido pensar imigrante haitiano da forma que tenho defendido sem a presença do recurso do contraste entre identidade e alteridade (WEBER, 2006);

Para contrapor a classificação como uma categoria egoísta e individualista, dois dos meus entrevistados apontaram exemplos interessantes. O pastor Roger disse que, quando precisou morar com outros haitianos para diminuir despesas com moradia, foi isento por seus companheiros de moradia do montante referente ao aluguel porque entenderam que o pastor Roger também deveria ajudar a sua namorada, que veio com ele e morava em casas separadas por conta do princípio religioso a que ambos obedeciam quanto a não estarem casados no civil ainda. Perguntei se o pastor Roger havia conhecido os companheiros de quem fala lá no Haiti e disse-me que, na verdade, conheceu todos na dinâmica dos primeiros fluxos haitianos para Manaus. Aqui, por necessidade, ele fez amigos com os quais partilhou não só os custos de moradia como também os momentos de sociabilidade, o que incluía o aspecto religioso. Na fala de Edmond, encontrei outro exemplo de resistência a essa classificação. Para ele, o haitiano ajuda, mas com a condição de quem receba a ajuda cumpra a sua parte no acordo:

O haitiano ele ajuda, ele ajuda. Mas, o que aconteceu, o haitiano gosta também quem está se esforçando, isso é importante. Exemplo: vamos supor que somos amigos, eu estou trabalhando e você não; enquanto você não está, sem problema, eu vou lhe ajudar, mas agora você precisa passar pra mim que você também... você quer se ajudar. A partir do momento o haitiano observa que você não está querendo se ajudar, então o haitiano abre mão, ele é assim. Tudo bem, tô trabalhando, ah, o cara perde o trabalho dele, tá sem emprego, então vamos ajudar. Agora, você que tá desempregado, pro haitiano ou pra eles que estão te ajudando que você também quer trabalhar, que você quer dar um jeito pra mudar sua situação, porque senão haitiano não ajuda mais, ele para. Então eu acho que é por isso que... nesse sentido sim, o haitiano é meio individualista... ele é, não quer ajudar, não quer participar. Não! Ele ajuda, mas ele tá observando também se realmente a pessoa que ele está ajudando, se também ele quer ser ajudado, entendeu, se realmente está querendo. Eu acho é isso (Edmond, haitiano evangélico, 2019).

Ele mesmo conta vários casos em que ajudou haitianos em Manaus agora que sua situação financeira melhorou. Sua formação superior e os contatos que estabeleceu na cidade fizeram com que pudesse envolver-se em atividades distintas de parte dos haitianos na cidade, estas últimas são basicamente o comércio informal. Ao identificar essa melhora financeira, Edmond diz poder retribuir tudo o que recebeu na cidade. Enxergo esse movimento como uma espécie de solidariedade étnica ou de grupo, cuja tendência de membros de um grupo que ascende econômica e socialmente é ajudar os que chegam e/ou aqueles que passam por dificuldades (GRÜN, 1992; ENNES, 2001; LESSER, 2001; TRUZZI, 2009).

Resistir e transgredir está por trás da presença de Olivier como diácono de sua igreja, que ele considera como brasileira. Apesar disso, pensa que, no imaginário daqueles que cercam os haitianos, todos são africanos. Para isso, ele atua em sua igreja como vetor para desmobilizar essa opacidade identitária com base na nacionalidade/região. Suas conversas sobre como é o Haiti, a cultura haitiana, com respostas positivadas, aliam-se ao reforço de suas habilidades como obreiro na comunidade religiosa: são dinâmicas de resistência e transgressão a nível individual que podem refletir na relação entre os dois grupos presentes na igreja à medida que mais haitianos passem a frequentá-la. Olivier e sua família parecem estar pavimentando este caminho.

É interessante como a questão racial aparece como marcador que traz opacidade à relação entre os grupos. Pela cor de pele, a identificação entre haitianos e africanos (categoria bem mais genérica) é quase automática apesar do tempo de imigração na cidade. É uma retórica que unifica categorias que se produzem diferentes, mas que, pelo marcador da pele, são vistas como iguais. E, mesmo intragrupo, essa equalização também está presente por conta das gradações de cor de pele e das diferenças de origem regional e classe social entre os haitianos. Na Paróquia São Geraldo e nas igrejas nas quais estive era comum que os haitianos fizessem referência às suas diferenças internas, que começam no Haiti, suavizam na diáspora, mas continuam a permanecer. Por isso, minha reflexão é que as igrejas de maneira geral ainda não sabem como chamar esses “outros” levando em consideração o forte movimento de equalização e opacidade identitária.

Por outro lado, a presença dos haitianos na Paróquia São Geraldo parece ter uma função pedagógica que envolve fé e experiências anteriores com as tensões raciais dos indivíduos em suas relações passadas. Marize, uma das senhoras que entrevistei, contou-me que sua infância e juventude foram atravessadas por uma “pessoa de cor” que fazia as tarefas domésticas e cuidava dela e dos irmãos. Sem saber a origem daquela mulher, a qual chamava de “vovó”, ela alega que se surpreendeu quando descobriu que a mulher possuía família e casa, mas que isso nunca fosse mencionado por sua mãe, uma atitude vista como racista. Portanto, quando os haitianos bateram às portas na Paróquia São Geraldo, Dona Marize atribuiu sua ajuda a uma dívida que tinha com a “vovó” e que precisava ser paga a partir de uma atitude de acolhimento e trabalho conjunto com os haitianos – primeiro como professora de português; depois com as atividades ligadas à liturgia no espaço

da Paróquia. Sem negar o viés das tensões raciais presente nas relações, minha entrevistada acredita que o acolhimento e o trabalho conjunto são uma oportunidade de colocar à prova relações de poder bastante desequilibradas entre haitianos e não-haitianos.

Mais uma vez este contexto intercultural resulta em conflito e disputas. O conflito é um elemento presente e importante para compreender as relações sociais (SIMMEL, 1983). Dona Marize, assim como outros entrevistados, resgata os conflitos e disputas na Paróquia nos primeiros anos, que, em parte, não foram cessados. A “invasão” dos espaços físicos; a construção de muitos desses e destinados à ação evangelizadora pastoral para as dezenas de haitianos; a constituição de redes de acolhimento mobilizadas pelo trabalho já existente das Congregações Scalabrinianas e pela Pastoral do Migrante; essas e outras ações relacionadas ao fluxo migratório haitiano levantaram muitos questionamentos, que, por diversas vezes, necessitaram de intervenção dos religiosos, como apontaram alguns dos meus interlocutores. Um dos pontos de dissenso entre haitianos e não-haitianos era o esforço empreendido pela Igreja visto como quase exclusivo para os haitianos. Interpreto essas falas a partir do sentido de ameaça que a presença de *outsiders* representou e ainda representa aos estabelecidos. Perguntada sobre os conflitos entre haitianos e brasileiros na Paróquia São Geraldo outra entrevistada disse que

A gente teve no princípio, entre brasileiros com os imigrantes porque, como eu te falei, eles quando chegaram, os brasileiros que estavam achavam que eles vieram pra ocupar espaços deles. E na verdade, eles vieram pra mudar de vida, só queriam oportunidade. Porque às vezes a gente acha que os imigrantes têm mais oportunidades do que os que já estão. Então, isso, pra mim, vai gerar conflito, porque o brasileiro não quer perder, não quer que ninguém tome o espaço dele, mas só que ele não pensa que hoje é os haitianos, é o venezuelano, é os colombiano, é os peruano... e amanhã pode ser um brasileiro. Tem que se... correr pra uma outra pátria. E a gente vai sempre ter uma geração de não concordar com o que a igreja faz. Às vezes eles não entendem que abraçar o seu próximo não é tão importante; é importante. Mesmo que o seu próximo teje bem afastado de você, seja de uma outra nação (Dona Neusa, brasileira católica, 2018).

Os conflitos existem e, por mais que eles não se traduzam em embates corporais, estão presentes na arena discursiva e simbólica do contexto intercultural. Quando minha entrevista fazia referência aos conflitos, havia um sorriso desconfiado e interpretei, com base nas observações direta/participante e nas conversas informais, que essa sempre foi uma situação delicada. A reivindicação dos não-haitianos da Paróquia de que o espaço deles estava ameaçado fez com que muitos deles não se

envolvessem com o acolhimento. Dona Neusa afirma que esse fato se dá pela presença na Paróquia de uma “geração” que não vai concordar com o que a igreja faz. Aqui, a questão da alteridade produzida pela ação eclesial é muito importante para ela. Percebo que sua fala carrega uma expectativa de dirimir esses conflitos e disputas em torno do espaço da Paróquia. A solução estaria no convencimento de que o trabalho da igreja é, por princípio, um trabalho de acolhimento. Em outro trecho da entrevista disse ainda que “o outro também importa”.

Outro ponto de tensão que apareceu nas entrevistas foi a questão do grupo de liturgia composto pelos haitianos. Assim como observei nas igrejas evangélicas e na Paróquia São Geraldo, o talento dos haitianos para a música também foi utilizado no processo de acolhimento. Eles participam das missas locais e outros eventos fora da Paróquia. No entanto, havia uma resistência dos não-haitianos em abrir espaço para que também os imigrantes pudessem participar de outras atividades musicais ligadas à liturgia. Novamente, Dona Marize confessou acreditar que havia uma espécie de cautela por parte dos religiosos em abrir o espaço por completo temendo a reação dos brasileiros, embora ela acredite que os haitianos já estejam prontos, enquanto grupo, para a referida tarefa. Novamente, a evocação do carisma e da espiritualidade ameniza o ponto de discórdia em torno do espaço da Paróquia reivindicado pelos não-haitianos:

É meio complicado, é meio complicado porque as pessoas tinham uma perspectiva e aconteceu outra. Casa de migrante haitiano, casa São Geraldo para migrantes [ênfase]. É meio complicado. O que salva é a questão da espiritualidade de São Geraldo... Porque eles são muito devotos de São Geraldo, então, a gente trabalha muito isso, do carisma do Scalabrini com o carisma do São Geraldo. Era mais ou menos o que São Geraldo queria que acolheu os órfãos, os necessitados, as mães gestantes, as crianças... Então isso aí é o que afina um com o outro. É a espiritualidade dos santos é que afina, suaviza [risos]... (Dona Marize, católica, 2018).

Entretanto, mesmo que a o carisma scalabriniano e a espiritualidade do santo padroeiro, São Geraldo, amenizem as tensões em relação à ação e à presença da Igreja por causa do trabalho com os haitianos, os relatos deram conta de um certo esvaziamento da Paróquia a partir da presença desses *outsiders*, que ocuparam grande parte dos espaços físicos e, de alguma maneira, simbólicos, já que a maioria dos esforços empreendidos eram e continuam sendo direcionados aos muitos haitianos que continuam em situação de vulnerabilidade social. Esse movimento de esvaziar também foi acompanhado de reconhecimentos públicos por parte dos



religiosos, dos leigos e até do poder público, que veem a Paróquia e a Pastoral do Migrante como referências quando se trata de questões migratórias.

***POST SCRIPTUM: a desmissão da interculturalidade e a missão das igrejas como aliadas na construção de políticas públicas para os imigrantes e refugiados***

É inegável que a formulação e implementação de toda política pública que pretende alcançar certos grupos sociais seja permeada por embates políticos em todas as suas etapas. Desde a formulação legal de uma política pública até sua efetiva execução há enorme dispêndio de recursos materiais e humanos. Um exemplo disso são as querelas em torno da aprovação e regulamentação da Lei de Migração (13.445/2017) que atualizou velhas diretrizes legais desde os anos oitenta. Naqueles anos, a ditadura militar ainda vigorava apesar de dar sinais de esmaecimento. A preocupação dos militares ao publicar o chamado Estatuto do Estrangeiro (6.815/1980) era a segurança nacional (WERMUTH, 2015).

Este *post scriptum* é uma contribuição prática levando em consideração “um reposicionamento da intervenção social” (RAMOS, 2001) no que diz respeito à questão migratória no Brasil. Tanto do ponto de vista das lentes que o Estado e os governos precisam utilizar para não incorrerem em novos erros quanto da contribuição das igrejas, seja a católica ou as evangélicas, para a construção e gestão de políticas públicas voltadas a grupos também em situação de vulnerabilidade social. Afinal, uma coisa é migrar como executivo de uma multinacional ou um empreendedor transnacional, que se desloca com facilidade entre diversos países; outra coisa é quando o trabalho transforma-se mais seriamente como um valor (CANCLINI, 2007b, p. 110) e os imigrantes assumem a condição quase exclusiva de trabalhadores. Isso significa que se fala de uma categoria de imigrante que continua não sendo privilegiada, no geral, em termos de políticas públicas específicas, porque, em parte, o Brasil continua atuando nos fluxos migratórios com ações mais parecidas a uma colcha de retalhos. Penso que as igrejas podem contribuir efetivamente na gestação e implementação de várias políticas públicas para estes grupos.

Itçaina e Burchianti (2011, p. 04-06) abordam um conjunto de representações da categoria imigrante que a Igreja Católica construiu em sua atuação na Espanha. O foco do texto é o período em que a questão da imigração torna-se altamente politizada e a Igreja atua ativamente no debate público. Chamo a atenção para um ponto específico do texto: as quatro diferentes representações do imigrante atreladas a um repertório de hospitalidade, que marca a ação social da instituição ou de alguns de

suas estruturas. A primeira representação é caritativa, ou seja, os imigrantes são sujeitos da solidariedade cristã; na segunda representação, uma abordagem solidária, a categoria é vista como vítima de uma situação política e social marcada pela desigualdade; a terceira é uma representação utilitária: os imigrantes são categorizados principalmente como força de trabalho; por fim, a quinta representação faz referência a uma abordagem identitária que considera a categoria imigrante como modificadora da identidade religiosa do país e também da Igreja.

Pensando nas representações referenciadas acima, digo que elas vão variar de acordo com o contexto e com a posição dos sujeitos no âmbito da instituição. Apesar de apresentar a Igreja como ator institucional que transmite um sentimento de unidade em vários momentos, fiz referência às posições divergentes na questão de sua ação e presença nos fluxos migratórios haitianos. Ora, mas como isso está relacionado à questão das políticas públicas? Vejo que, apesar da urgência do acolhimento respaldado numa categorização do imigrante como sujeito de ação humanitária (muito dessa representação está baseada na Doutrina Social da Igreja), é preciso ultrapassá-la a partir de um reconhecimento do direito à diversidade (ENNES, 2016) como postura ante o desafio que as sociedades multi/interculturais colocam aos seus integrantes, o que inclui as igrejas. Reconhecendo o direito à diversidade, dá-se um passo a mais na correção de injustiças, levando em consideração que há um senso de sermos diferentes enquanto grupos sociais, mas ainda carecemos de enfrentamento efetivo das desigualdades latentes ou manifestas. Em síntese: somos diferentes e desiguais (CANCLINI, 2007a).

Para pensar as questões acima é preciso acrescentar um elemento que considero importante. Trata-se da produção das identidades e alteridades a partir de um contexto intercultural no qual o poder como capacidade de influenciar e dirigir pessoas (ELIAS, 2011) possa assumir uma face menos desequilibrada e egoísta nas teias de interdependência constituídas pelos considerados nativos e estrangeiros, estabelecidos e *outsiders*. Fornet-Betancourt (2007) deposita na práxis intercultural um senso do que ele chama de desmissão. Para isso, o autor critica a modelagem da ação evangelizadora da Igreja Católica apesar dos seus avanços ao longo de sua história milenar. O projeto inculturador traduzido:

[...] como o esforço da Igreja (católica) por encarnar a Mensagem evangélico-cristã em todas as culturas da humanidade, e fazê-la de tal forma que, por dita inculturação, a fé cristã consiga expressar toda a riqueza revelada de Cristo, aproveitando todo o bem das culturas da humanidade, e fazê-la de tal

forma que, por dita inculturação, a fé cristã consiga expressar toda a riqueza revelada de Cristo, aproveitando todo o bem das culturas, ao mesmo tempo em que se realiza como um processo de evangelização das culturas, por meio do qual essas melhoraram e enriquecem, por sua vez, a experiência cristã [...] (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 42).

Este projeto precisa dar lugar a uma visão mais equilibrada entre as distintas culturas. O autor advoga que é preciso avançar no reconhecimento e na participação das culturas. Também em Santos (2014) a ideia de zonas de contato a partir da religião é vista como profícua. O sociólogo português defende a ideia de que a religião tem um potencial significativo no esforço para viabilizar traduções interculturais a partir das teologias progressistas presentes nas religiões monoteístas analisadas por ele, o cristianismo e o islamismo.

Em Fornet-Betancourt (2007), a ideia de missão como transmissão do cristianismo a *outsiders* deve ser substituída por uma práxis de desmissão: a negociação dos marcadores culturais por meio de uma contração do que os estabelecidos consideram como próprios de sua cultura. O autor aprofunda estas questões tratando especificamente do cristianismo e da Igreja Católica. No entanto, na produção da categoria de haitiano nas igrejas evangélicas, há um senso de expansão do reino de Deus que foca na conversão em fiéis aqueles fora do caminho e deixa de lado elementos considerados importantes para a produção de um contexto intercultural, que fornece meios para combater o racismo, a xenofobia, e toda forma de preconceito contra os categorizados como “de fora”. Esses últimos são principalmente os pobres e periféricos do sul global, como é o caso dos haitianos, cuja questão racial maximiza a dinâmica do medo do estrangeiro (BAUMAN, 2009).

Entre os haitianos evangélicos também há uma negação dos marcadores culturais construídos como próprios, a exemplo de todos aqueles oriundos de uma herança africana. Isso pode ser visualizado levando em consideração o crescimento no Haiti de um tipo de protestantismo que têm forte influência norte-americana e que reverbera nas igrejas da diáspora. Ou seja, em todos os contextos religiosos elencados, a interculturalidade pode ser uma ferramenta útil na construção de um diálogo acerca das identidades e alteridades que mantenha todos os atores, senão em posição de igualdade – o que seria um cenário de tipo ótimo –, mas num jogo social mais equilibrado.

Em relação às igrejas e aos diversos sujeitos da pesquisa com quem tive contato, não quero dizer com isso que as renúncias culturais adjacentes às relações

de intercâmbio impliquem exclusivamente a supressão do que os não-imigrantes consideram como inegociável. Como coloca Canclini (2007a, p. 68), “as culturas têm núcleos ou estruturas incomensuráveis, não redutíveis a configurações interculturais sem ameaçar a continuidade dos grupos que se identificam com eles”. Além desta tomada de consciência desse núcleo duro de cada cultura, acredito que é preciso ampliar as oportunidades de reconhecimento de que a cultura não é estática e que ela é, na verdade, uma relação de diferença (APPADURAI, 2001) cuja negociação desemboca em fronteiras simbólicas (BARTH, 2011), as quais nos formam enquanto grupos sociais. Essa tomada de consciência é importante tanto no âmbito das instituições religiosas quanto no que diz respeito à atuação dos agentes públicos e da sociedade em geral.

Acredito que as igrejas – todas elas – têm um importante papel nas teias de interdependência em que os haitianos estão inseridos. Para todos os meus interlocutores isso ficava evidente. Por sua importância empírica e teórica, materializada na relação entre religião e fluxos migratórios, as igrejas podem e devem contribuir de maneira mais efetiva na construção e implementação de políticas públicas voltadas às pessoas em mobilidade de maneira geral. Pelo recorte feito da cidade de Manaus, compreendo que a Igreja Católica, através de algumas de suas estruturas, está mais à frente nessa questão, participando de debates em fóruns governamentais ao lado de outros entes da sociedade civil.

A Igreja Católica também conectou o seu trabalho a outras redes e participou de editais públicos de captação de recursos. No nível internacional, uma dessas redes é o *Scalabrini International Migration Network* (SIMN), com sede em Nova York e que conta com diversas instituições, cuja atuação está ligada à formulação de estratégias auxiliaadoras da governança migratória em diálogo com todos os atores responsáveis pela formulação e implementação de políticas migratórias ao redor do mundo. Outra rede – nacional no entanto – é o Instituto de Migração e Direitos Humanos (IMDH), com sede em Brasília e que desenvolve um trabalho similar ao SIMN. O IMDH foi muito atuante no debate que resultou na Lei de Migração (13.445/2017) e sua posterior regulamentação.

Em Manaus e no Amazonas há muitos embates entre o poder público, principalmente no poder executivo, e a Igreja Católica. Isso ficou claro à medida que trilhei o caminho da reconstrução da história social dos fluxos migratórios haitianos e através de muitas falas mais recentes. Uma delas teve lugar no seminário realizado

na Universidade Federal do Amazonas como parte das atividades da 33ª Semana do Migrante. Os agentes públicos insistiam que a situação com os venezuelanos, a crise migratória mais recente, era uma situação nova. Já os religiosos insistiam que Manaus, como parte da região Amazônica, era um lugar de imigrantes há muitos anos. Para isso, diziam estes que nada foi aprendido pelo poder público com a imigração haitiana a partir de 2010.

A Igreja Católica, representada pelas estruturas que lidam com a imigração, como os Scalabrinianos, a Pastoral do Migrante, além do Serviço Jesuíta a Imigrantes e Refugiados (SJMR), já possui uma *expertise* para atuação diretamente na construção e implementação de políticas públicas na cidade de Manaus e no Estado do Amazonas: o que muitas vezes faltam são recursos financeiros e humanos para tal, como presenciado ao longo do desenvolvimento da tese. Já as igrejas evangélicas, procuradas pelos haitianos como seu principal espaço de sociabilidade e prática de fé, poderiam alterar sua postura majoritária de alijamento do debate público. A maior parte delas preocupa-se com a questão humanitária de maneira pontual, mas o que prevalece é a conversão e/ou manutenção da fé cristã. Um desses resultados é a expansão de sua base de fiéis. Um dos entrevistados, Edmond acredita que, em termos de ação e presença nos fluxos migratórios haitianos, as igrejas evangélicas em Manaus poderiam fazer mais. Seu discurso diz mais sobre uma proposta assistencial, mas a minha ideia é a de ultrapassar essa fronteira rumo a uma participação mais ampla como organização da sociedade civil que intervém diretamente da construção e implementação de políticas públicas.

A ausência de uma política migratória nacional que não seja uma colcha de retalhos em termos de ações é um ponto crucial para entender como a ação e a presença das igrejas podem contribuir com a gestão dos fluxos migratórios. Meu trabalho de campo deu-se num período em que um Plano Estadual de Migração estava sendo discutido através de um comitê composto por agentes públicos e organizações da sociedade civil. A Pastoral do Migrante participava ativamente desse processo levando diversas demandas não só no âmbito das que chegavam à Paróquia São Geraldo mas também em temas de interesse geral dos imigrantes. Na entrevista com uma ex-gestora da Secretaria de Estado da Assistência Social, questionei como a figura do imigrante e a participação das igrejas em geral eram vistas nesse comitê:

Mas, dentro mesmo do comitê, como se você um migrante, assim, é um sujeito de direitos, para nós é. É claro que nem todo mundo tem a mesma

compreensão. O Ministério Público Federal com a equipe técnica, no caso do Pedro (antropólogo), o próprio doutor Fernando que é um estudioso também, as irmãs da Pastoral, a própria Universidade Federal do Amazonas, a Universidade do Estado do Amazonas, têm contribuído muito no comitê pra garantir não só a qualidade das discussões, mas o entendimento dessa figura. Então, pra nós ele é um sujeito de direitos (Sandra Regina ex-gestora da Secretaria de Assistência Social, 2018).

Há um reconhecimento por parte do poder público sobre a importância das ações e presença das igrejas, principalmente das estruturas da Igreja Católica, a mais ativa nesse debate público. No entanto, há duas questões que quero levantar.

A primeira é que os entes federativos não precisam esperar que uma política migratória nacional garantidora de direitos concretize-se em sua totalidade para implementar suas próprias políticas locais. Como entes autônomos, precisam mobilizar esforços e superar a falta de vontade política para responder a uma questão que não pode ser visibilizada somente quando há forte demanda. O exemplo da cidade de São Paulo deve ser levado em consideração: em 2016, o município aprovou uma legislação que cria uma política municipal, inclusive com a instituição do Conselho Municipal de Imigrantes.

Em segundo lugar, os embates entre o poder público e a Igreja só desprendem forças desnecessárias porque o problema social da falta de acesso a direitos continua e, em muitos casos, aprofunda-se à medida que o número de imigrantes aumenta na cidade e no Estado, resultando em esgotamento dos serviços públicos. Por outro lado, esse embate não significa que o poder público, principalmente na figura dos executivos municipais e estaduais, assumam o protagonismo da questão migratória local. Em uma das minhas visitas a um dos postos de referência aos direitos humanos percebi que a migração não é uma pauta importante e que politicamente resulta em dividendos. A prova disso foi a não aprovação até hoje do tal plano estadual de migração. Na outra ponta, as igrejas, sejam católicas ou evangélicas, continuam recebendo as demandas dos imigrantes e sendo espaços de sociabilidade para esses. Como traduzir isto em contribuição?

A primeira forma é incluir as igrejas e os espaços religiosos na articulação das políticas públicas. Através da *expertise* das estruturas da Igreja Católica que se interessam pela migração, é possível ampliar a garantia de direitos dos imigrantes. Já registrei que a atuação da Paróquia São Geraldo e as atividades do posto de atendimento da Pastoral do Migrante na Igreja dos Remédios (p. 106) assemelham-se ao trabalho dos Centros Locais de Apoio à Integração de Migrantes (CLAIM),

conhecidos como intervenções sociais que incorrem em boas práticas da administração pública em Portugal. No país europeu, o poder público celebra convênios com várias organizações civis para que façam a gestão dos centros, incluindo a dotação orçamentária para tanto.

Recordo que, no período mais difícil da migração haitiana para Manaus, houve algum tipo de orçamento público repassado para a Cáritas Arquidiocesana com o propósito de implementar ações emergenciais no fluxo migratório, mas isso não é uma prática perene. A Igreja continua realizando os trabalhos com recursos essencialmente próprios e doações. Pensar uma política pública local (Manaus e no Amazonas) e até nacional pode e deve levar em consideração o *know how* das estruturas da Igreja e a disponibilidade delas em garantir intervenções públicas relativas aos direitos dos imigrantes. O modelo de gestão e financiamento dos CLAIM em Portugal pode ser um primeiro passo.

A história do protestantismo no Haiti mostra como a atuação das igrejas na esfera pública resultou num comprometimento (por vezes estratégico) com áreas em que o Estado haitiano não teve – e ainda não tem – capacidade para oferecer aos seus nacionais, como as ofertas educacional e de serviços de saúde. As obras religiosas protestantes não são exclusivas do Haiti, mas aparecem com muita força no país caribenho. Numa recente reportagem do canal público europeu Arte<sup>77</sup>, os repórteres Grégoire Deniau e Guillaume Martin apresentaram um panorama do Haiti dez anos após o terremoto de 12 de janeiro de 2010. No já combalido Estado haitiano antes do terremoto, a precariedade mostrou sua face mais perversa nas periferias de Porto Príncipe, para onde foram empurrados os desabrigados do terremoto. O que me chamou a atenção foi o trabalho desenvolvido pelas igrejas mesmo diante de uma situação difícil diante da quase inexistência da ação estatal. O pastor entrevistado tinha clareza que as políticas públicas eram quase inexistentes ao fazer uma comparação com outros países.

No contexto da diáspora penso que tanto as igrejas brasileiras em que os haitianos estão inseridos quanto aquelas formadas exclusivamente por estes últimos podem contribuir com a articulação de políticas públicas que ultrapassem a questão assistencial e emergencial. As representações caritativas e solidárias do imigrante precisam perder peso para dar lugar a uma representação que reconheça as

---

<sup>77</sup> Haiti: An Island Adrift. Grégoire Deniau & Guillaume Martin. França: Arte Channel, 2020. Duração 23 minutos. Disponível em: <https://www.arte.tv/en/videos/094601-000-A/haiti-an-island-adrift/>



identidades, diferenças e diversidades, como direitos e oportunidade de renascimentos culturais nas sociedades locais (FORNET-BETANCOURT, 2004; 2006).

Meu entrevistado Edmond tem razão: as igrejas evangélicas poderiam fazer mais. Só que, para isso, é preciso criar mecanismos para que pastores, pastoras e demais membros repensem as construções sociais apontadas por esta tese. Enquanto o problema da migração e da presença dos imigrantes para as igrejas evangélicas for uma questão de acolhimento assistencial e uma oportunidade de maximização da base de fiéis no sentido de conversão ou manutenção dos imigrantes como irmãos de fé, a realidade da incidência pública destas igrejas será sempre diminuta. Reitero que uma incidência pública efetiva poderia lançar as bases para um engajamento na luta pelos direitos dos imigrantes e pelo diálogo intercultural, vinculando não só as instituições religiosas enquanto denominações, mas mudando as atitudes, as representações e a relação das pessoas que delas fazem parte, com os fluxos migratórios e os imigrantes. O grande desafio é lidar com a fragmentação institucional do protestantismo que ocorre no Brasil, no Haiti e em todo o mundo. É preciso construir uma cultura que amplie a comunicação interinstitucional e que leve em conta as particularidades de cada igreja, mantendo, contudo, esquemas de diálogo em temas comuns e relevantes para todas elas, como é o caso da presença imigrante.

A segunda forma é a contribuição que as igrejas podem dar a partir do reforço ao associativismo imigrante. Essa questão do associativismo e comunitarismo não é uma novidade para os fluxos migratórios, seja no Brasil (CARDOSO, 1959; TRUZZI, 2009; FURNALETTO, 2007; ARAÚJO, 1996; REITH, 2007; OLIVEIRA, 2001) ou em outros países, como Portugal (CARITA; ROSENDO, 1993; ROCHA-TRINDADE, 2010). Em tempos recentes, vale ressaltar que “algumas destas associações desempenham sua atividade na defesa dos direitos dos imigrantes junto do poder político dos países de acolhimento e de origem e nas áreas da educação, formação e integração social, colmatando insuficiências das políticas públicas” (RAMOS, N.; RAMOS, M., 2014). A produção de um sentimento de associação voluntária que vislumbra um fim comum também está presente no circuito da presença e ação das igrejas em relação ao fluxo migratório haitiano.

Os haitianos começaram a mobilizar-se construindo organizações, como a Associação Comunitária Internacional Lespwa e a Organização Social dos Haitianos no Brasil (OSHB), ambas com o propósito de defender e reivindicar os direitos dos

imigrantes, promovendo o empreendedorismo, a geração de renda, entre outros tipos de apoio local. Desde o começo, a Igreja Católica, através de suas estruturas, apoiou o associativismo imigrante e uma dessas formas está na organização da fábrica de picolé, que tem majoritariamente a presença imigrante. A cessão dos espaços da Paróquia também é outra forma de apoio, sem a qual muitos trabalhos realizados pelos haitianos e outros imigrantes não seriam realizados. As indicações nas falas que acompanhei durante a Festa Cultural Haitiana, que também foi o espaço de lançamento da OSHB, mostram que estamos em uma nova fase do associativismo e essas organizações começam a dar passos sozinhas, mas continuam a manter relações de amizade e confiança com os religiosos, religiosas e leigos da Igreja Católica. Foi por meio dessas relações que cheguei até Edmond, um dos haitianos responsáveis pela condução de um empreendimento de ensino de idiomas (inglês, francês, espanhol) para brasileiros.

Novamente chamo a atenção para a ação e presença das igrejas evangélicas. Sei que o associativismo religioso é uma forma de associativismo imigrante. No entanto, como espaço de sociabilidade e integração local vejo que estas teias de interdependência ainda são insuficientes para gerar um apoio significativo a outros tipos de associativismo imigrante com maior incidência pública e diálogo com as estruturas governamentais locais. A tímida dinâmica de inserção das igrejas evangélicas nesse campo continua a mesma (COUTINHO; MEDEIROS, 2017), inclusive em relação à cidade de Manaus. Apesar disso, acredito haver um enorme potencial para ampliação desse apoio levando em consideração que, no caso dos haitianos, a circulação de alguns dos imigrantes no universo das igrejas e da cidade pode, por aderência, fazer bens simbólicos circular (informações, conhecimentos, modos de ser/estar na cidade), fazendo crescer o sentimento da necessidade de apoio do associativismo imigrante nas igrejas evangélicas.

O desafio para gestar e implementar políticas públicas para imigrantes no Brasil é grande. Há diversos interesses em jogo e pouco espaço político para a retomada do debate nos dias atuais. A legislação foi modernizada, não a contento, mas com ganhos que merecem destaque. No entanto, parece que voltamos alguns passos e o debate sobre identidade, diversidade e diferença é visto por alguns como inapropriado ou desnecessário do ponto de vista político. Discursos inflamados que desconsideram todo o arcabouço jurídico de proteção dos imigrantes incentivam ataques xenofóbicos e preconceitos de diversas matizes tendo como alvo a população imigrante. Acredito

que o recomeço ou a retomada do debate acerca das políticas públicas para os imigrantes não está num horizonte próximo, mas deve incluir as igrejas quando o cenário for oportuno. Enquanto isso, muitas delas continuam ao menos tentando garantir os direitos já legitimados pela legislação supraconstitucional de que o Brasil é signatário e, também, em nossa legislação constitucional e demais normas infraconstitucionais que versam sobre a equiparação dos direitos dos nacionais e estrangeiros. Um dos primeiros passos para essa retomada do debate é pedagógico e está resumida na citação abaixo:

Conhecer nossa alteridade reprimida, admitir o que nos é inaceitavelmente próprio e que desafogamos no migrante, no diferente ou no transgressor – isto pode servir para libertar as forças libidinais positivas e as convergências culturais que nos aproximam dos outros. Pode tornar visíveis as semelhanças e talvez nos integrar apesar das diferenças. Talvez nos habilite a passar da exclusão à conexão, à intercomunicação. Finalmente, ao se reconhecerem as diferenças como construídas, é possível desfazê-las ou modificá-las. Não são fatais (CANCLINI, 2007a, p. 266).

O primeiro passo é conhecer-nos enquanto sociedade, indivíduos e grupos sociais: como as teias de interdependência que criam estas estruturas estão montadas? Que indivíduos, grupos e instituições têm mais ou menos poderes no jogo social? Que marcadores não conseguimos negociar, o que resulta em violência física e/ou simbólica contra *outsiders*? As respostas a essas perguntas podem resultar num profundo despertar daquilo que nos aproxima destes estranhos que estão à nossa porta e levar-nos a um caminho de integração e diálogo intercultural mais profícuo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As migrações ou processo migratório é um tema muito recorrente nos debates acadêmicos e na mídia por conta dos diversos fluxos de migrantes e refugiados ao redor do mundo, principalmente em direção ao norte global desenvolvido. Essa dinâmica assume caráter muito mais multidirecional na contemporaneidade como mostram os dados da Organização das Nações Unidas. Apesar de a mídia fazer menção com muita frequência à migração para a Europa e os Estados Unidos da América, o continente asiático está ligeiramente inferior na comparação numérica com a Europa no que diz respeito à quantidade de pessoas que vivem fora do seu lugar de origem, o que faz da Ásia um grande corredor migratório.

Esta pesquisa pretendeu responder à pergunta de como as ações e a presença das igrejas nos fluxos migratórios produzem a categoria de haitiano na cidade de Manaus. Para auxiliar da resolução da pergunta de partida, defini como objetivo geral compreender como as ações e a presença das igrejas produzem a categoria de haitiano na cidade de Manaus. Além disso, os objetivos específicos foram fundamentais para responder à questão de pesquisa. Defini quatro objetos específicos: 1) construir a história social dos fluxos migratórios haitianos para o Brasil, em especial para a região norte e a cidade de Manaus; 2) investigar quem são os atores sociais que compõem o contexto migratório de Manaus (haitianos e não-haitianos) e, de maneira mais recortada, no contexto das igrejas em que os haitianos estão inseridos; 3) analisar encontros, sobreposições, conflitos e disputas entre haitianos e brasileiros como componentes do jogo identitário; 4) identificar quais são os bens em disputa que contribuem para delimitar quem tem o poder de nomeação nas relações sociais de poder.

Muitos estudos têm sido desenvolvidos como resultado de novas abordagens que cruzam a temática das migrações com outras categorias, tais como gênero, mídia e comunicação, saúde, consumo e estética corporal, religião, etc. Essas perspectivas juntam-se àquelas que abordam migração e trabalho e que foram muito fortes até os anos oitenta do século passado. A opção que fiz pelo recorte transversal entre migração e religião faz parte desse quadro de novas possibilidades de análise e estudo da temática migratória. Nesta tese, a religião e as igrejas foram levadas em consideração como sendo o vagão dos fluxos migratórios, ou seja, elas atuam na consequência das mobilidades para Manaus e para o Brasil. Dada a sua importância

empírica, não só aos não-haitianos e à sociedade de acolhimento, sobretudo para os haitianos que têm fortes vínculos com alguma crença religiosa, seja o vodu, o catolicismo ou o protestantismo pentecostal, notadamente em alta do país caribenho.

O primeiro capítulo compõe parte do meu empreendimento investigativo em adotar uma abordagem que foge dos essencialismos no que tange à compreensão das identidades e alteridades, tratadas sob uma perspectiva relacional a partir de um conjunto de autores que contribui, de alguma maneira, com chaves de interpretação do mundo social, priorizando as relações sociais enquanto unidade básica de análise. Note-se que a gama de autores mobilizados para compreender o objeto e responder à pergunta de pesquisa inserem-se em diferentes perspectivas teóricas e, muitas vezes, entram em conflito entre si. Minha intenção foi retirar desses autores as referências acerca de uma perspectiva relacional já que não se pode falar da existência de uma teoria relacional. Confesso que este foi um exercício difícil por tratar-se de um modelo de análise em gestação, mas que atravessa outros trabalhos realizados por mim e pelos meus colegas de grupo de pesquisa. A utilização desse conjunto teórico articula-se com a pergunta e os objetivos de pesquisa na medida em que meu interesse foi captar a dinâmica na qual a categoria de haitiano foi sendo costurada. Dito de outro modo, a compreensão dessa dinâmica só poderia acontecer a partir de uma perspectiva que não fosse orientada para a reificação dos processos sociais.

No segundo capítulo, apresentei um panorama das migrações internacionais no mundo e no Brasil. Além disso, apresentei uma história social da imigração haitiana para o Brasil, tendo como recorte prioritário a região norte e a cidade de Manaus. Utilizei o levantamento bibliográfico realizado durante a pesquisa. As fontes são muitas, mas os trabalhos mais numerosos dão conta dos primeiros anos da imigração haitiana para o Brasil e demais países do continente nesta que é a quarta onda migratória enfrentada pela pequena ilha caribenha. O primeiro país independente da América Latina vive um permanente projeto migratório e experiências circulares próprias das migrações transnacionais. As reflexões sintetizadas no capítulo mostram que o terremoto não foi a causa primordial da recente emigração haitiana. O fenômeno natural foi só mais uma das possibilidades vislumbradas por gente que sempre teve em mente migrar, melhorar de vida, trabalhar, enfim, ser um *diaspora*. Antes de compreender como a categoria de haitiano é produzida pelas ações e presença das igrejas, foi fundamental refletir sobre o estado da arte dos fluxos migratórios: afinal,

não se traça uma história social de qualquer grupo ou dinâmica sem o mínimo de conhecimento acerca das particularidades do seu movimento no tempo e no espaço.

O terceiro capítulo foi escrito como tentativa de cercar os atores sociais que compõem o contexto migratório haitiano em Manaus, como também fornecer ao leitor uma noção de como o terreno de pesquisa foi sendo costurado ao longo do tempo de inserção no universo dos meus interlocutores. Destaquei os elementos principais de como o acolhimento foi realizado nas igrejas. A Paróquia São Geraldo foi minha referência de pesquisa na Igreja Católica porque ela mesma tornou-se uma referência do acolhimento imigrante na cidade tendo em vista que sua administração é realizada por párocos religiosos scalabrinianos, uma congregação religiosa que tem por carisma o apoio à pessoa migrante. Em relação às igrejas evangélicas, minha opção foi trabalhar com várias denominações, mas sem apontar seus nomes reais. A seleção aconteceu a partir de três tipos de inserção dos imigrantes nestas instituições: 1) igrejas haitianas ligadas administrativamente a igrejas brasileiras; 2) igrejas haitianas sem vinculação a qualquer igreja brasileira; 3) igrejas brasileiras que possuem membros ou frequentadores de origem haitiana. Neste capítulo, as lentes utilizadas favoreceram a aproximação com as particularidades do meu objeto de pesquisa e conhecer os atores sociais foi indispensável para compreender os sentidos sociais de seus movimentos no jogo identitário. Os haitianos, os não-haitianos (brasileiros e outros imigrantes), as igrejas e outras instituições religiosas e o Estado foram os principais atores sociais que ganharam relevância para responder a minha pergunta de partida.

Para fechar a parte empírica, o quarto capítulo foi dedicado a analisar as configurações de produção das identidades e alteridades a partir das ações e presença das igrejas, sempre tendo como norte a questão de pesquisa que propôs compreender como a categoria de haitiano é produzida ou construída socialmente neste contexto. A partir das entrevistas e conversas informais, como também da observação direta/participante, demonstrei que a categoria de haitiano é configurada como sujeito de ação humanitária e fiel em potencial a partir de duas configurações ou teias de interdependência. A primeira chamei de configuração migratória, na qual a produção de um ser e estar haitiano acontece numa relação basicamente intragrupo, levando sempre em consideração o aspecto contrastivo da identidade, ou seja, a presença da alteridade – neste caso, dos não-haitianos. As igrejas são espaço de sociabilidade e atuam para (re)configurar uma identidade na cidade, além de servirem

de base para modificação da paisagem física e social. A religião serve de alento e ligação entre o que foi deixado para trás e as perspectivas na nova terra, que ainda não foi completamente incorporada aos seus repertórios identitários. Chamei a segunda configuração de intercultural. Nesses elos de interdependência, priorizei a análise da relação e do diálogo entre imigrantes e não-imigrantes, cujo contexto intercultural permite trocas e intercâmbios. Estabeleci como focos a ação institucional e o cotidiano dos dois grupos materializados nas relações face a face. O capítulo é o ponto em que a produção da categoria de haitiano é mais evidenciada e articulada com análise de encontros, sobreposições, conflitos e disputas entre os dois grupos. Além disso, foi particularmente importante identificar e refletir sobre os bens em disputas que contribuíram para delimitar quem tem o poder de nomeação das relações sociais de poder.

Após os quatro capítulos escrevi uma espécie de *post scriptum* como contribuição para uma reflexão sobre o papel das igrejas no que diz respeito à construção e implementação de políticas migratórias efetivas. Como principal articulador das comunidades políticas, o Estado aparece como responsável na concepção de mecanismos de atuação na gestão da diversidade em suas fronteiras. Há diversos exemplos ao redor do mundo, mas o Brasil está muito aquém se comparado a outros países. Seja pela baixa taxa de população estrangeira em relação à população nativa, seja por conta de pouco poder de intervenção dos grupos imigrantes, a lacuna continua a existir em termos de políticas nacionais de acolhimento e integração. É aqui em que entram as organizações da sociedade civil como as igrejas. Minha contribuição foi identificar as frentes com as quais as instituições religiosas podem contribuir nesse sentido, como parceiras do Estado e das administrações dos entes federados em projetos de intervenção permanente, tais como o exemplo dos Centros Locais de Apoio à Integração de Migrantes em Portugal. Outra possibilidade é a ampliação de apoio ao associativismo imigrante, que sempre esteve presente na história das migrações para o Brasil. O associativismo imigrante em Manaus começou a dar alguns passos de maneira mais independente a partir da constituição de duas organizações: a Fundação Lespwa e a Organização Social dos Haitianos no Brasil.

A construção do problema de pesquisa deu-se pela importância da articulação teórica entre migração e religião; pela evidência empírica da participação das igrejas no acolhimento dos haitianos na cidade de Manaus; por fim, por minhas

próprias subjetividades enquanto voluntário de uma Pastoral católica e membro de uma igreja evangélica. Os três elementos transformaram-se em justificativa para este trabalho de tese. Objetividade e subjetividade estiveram presentes durante todo o percurso, mas com o estranhamento e o rigor exigido no fazer sociológico.

Minha tese de que as ações e a presença das igrejas produzem o haitiano como uma categoria vinculada à ação humanitária de um lado e, por outro, traduz-se em potenciais fiéis foi confirmada. Esta produção acontece a partir de dois tipos de teias de interdependência ou configurações. No âmbito da produção de um sujeito, que é objeto de ação humanitária e como fiel em potencial, há muitas construções sociais vinculadas e articuladas nos discursos e contra discursos dos dois grupos. Os haitianos são vistos pelos não-haitianos a partir de um repertório cultural e identitário negativo: desunidos, desorganizados, indivíduos com crenças supersticiosas, sem higiene. Pela questão racial: africanos. Ou como uma categoria que pode contribuir na sociedade brasileira, trabalhadores, honestos, talentosos, dedicados. Somadas a estas construções sociais estão as próprias visões dos haitianos com relação à sua cultura e identidade, quase sempre confrontando os estabelecidos ou impostos pelos nativos como categorização do jogo social.

O haitiano que emerge a partir das ações e presença das igrejas é uma categoria que passa pela constituição de uma universalidade cristã através da ação evangelizadora traduzida pela atividade da Pastoral do Migrante, da Paróquia e das demais estruturas católicas. Passa também pela inculcação de que eles são irmãos de fé que precisam de ajuda material e espiritual, como é o caso das igrejas evangélicas. Aqui está a diferença das outras categorizações, a exemplo da que modula o haitiano como de mão de obra para o mercado de trabalho local. Cabe esclarecer que a ideia de irmandade e universalidade da mensagem cristã esbarra nas fronteiras simbólicas constituídas a partir da identificação de marcadores culturais nos espaços das igrejas. Por isso, embora alguns entrevistados haitianos afirmem não haver diferença entre as igrejas no Brasil e no Haiti, há uma forte marcação por parte dos não-haitianos das diferenças litúrgicas e culturais. Os apelos humanitário e proselitista não são suficientes para apaziguar o jogo identitário. Mesmo assim, acredito que eles contribuam para abrir canais de diálogo intercultural como para reafirmar uma rejeição das heteronomeações relacionadas aos haitianos, o que é um indício de não conformação ou transgressão social nas relações de interdependência.



Na caminhada da investigação, muitas questões foram deixadas em suspensão, fosse porque não eram objeto do meu trabalho ou porque eram muito amplas para serem tratadas e, assim, demandariam mais fôlego. Deixo como sugestão para novos estudos: os casamentos interculturais majoritariamente entre homens haitianos e mulheres brasileiras. A segunda geração de imigrantes, ou seja, os filhos nascidos no Brasil, também podem ser objeto de pesquisa. Despertei em relação a essa questão quando uma garota nascida no Brasil e filha de mãe haitiana insistia em negar sua origem no país caribenho, recusando, inclusive, a aprender a língua crioula. Qual a relação dessa negativa e dos relacionamentos interculturais? Outro ponto a ser examinado é o papel das igrejas no Haiti na formação de espaços religiosos transnacionais e diaspóricos. Essa é uma questão que precisa de outras lentes teóricas e o transnacionalismo parece adequado para respondê-la. Como minha intenção foi trabalhar quase exclusivamente com as consequências da migração haitiana, a formação dos espaços transnacionais a partir da ação e presença das igrejas pode e deve ser aprofundado. Por fim, o nascente associativismo imigrante pode ser outra frente de pesquisa. É um movimento novo, mas que já pode estar rendendo bons frutos em termos de intervenção e incidência pública com o apoio da Igreja Católica.

Termino este texto da mesma forma que comecei: alertando o leitor ou leitora de que minha investigação não tratou de fatos sociais estanques. Na verdade, como processos, as migrações estão em curso, as mobilidades continuam acontecendo mesmo na imobilidade e, mais do que pensar em cenários prontos, tentei demonstrar algumas possibilidades de que determinado processo social pode desenvolver-se ao longo do tempo histórico e social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACNUR. Agência da ONU para Refugiados. **Quarta etapa de interiorização leva venezuelanos para Pernambuco, Paraíba e Rio de Janeiro**. 2018. Disponível em: <<http://www.acnur.org/portugues/2018/07/05/quarta-etapa-de-interiorizacao-leva-venezuelanos-para-pernambuco-paraiba-e-rio-de-janeiro/>> Acesso em: 11 jul. 2018.
- ACNUR. **Manual de procedimentos e critérios para a determinação da condição de refugiado**. 2001. Disponível em: [https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Manual\\_de\\_procedimentos\\_e\\_crit%C3%A9rios\\_para\\_a\\_de determina%C3%A7%C3%A3o\\_da\\_condi%C3%A7%C3%A3o\\_de\\_refugiado.pdf](https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Manual_de_procedimentos_e_crit%C3%A9rios_para_a_de determina%C3%A7%C3%A3o_da_condi%C3%A7%C3%A3o_de_refugiado.pdf). Acesso em 30 nov. 2019.
- AGÊNCIA LUSA. **ONU alarmada com expansão da xenofobia e racismo na Europa**. 2018. Disponível em: <<https://observador.pt/2018/03/07/onu-alarmada-com-expansao-da-xenofobia-e-racismo-na-europa/>>. Acesso em: 10 jul. 2018.
- AGUIRRE, Liliane Costa. **A migração haitiana para Contagem região metropolitana de BH – o Brasil como polo atrativo e receptor no início do século XXI**. 14/11/2016 70 f. Mestrado em RELAÇÕES INTERNACIONAIS: POLÍTICA INTERNACIONAL Instituição de Ensino: PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS, Belo Horizonte Biblioteca Depositária: Pe. Alberto Antoniazzi - PUC Minas.
- AMARAL, Felipe Bueno. SANTOS, Enrique Coraza de los. Territorialidades de la Frontera Sur de México y sus espacios de apoyo a la movilidad. *In.*: SANTOS, Enrique Coraza de los; LASTRA (org), María Soledad Lastra. **Miradas a las migraciones, las fronteras y los exílios**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2008.
- APPADURAI, Arjun. **La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización**. Ediciones Trilce. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- ARAUJO, Adriano Alves de Aquino. **Reve de brezil: a inserção de um grupo de imigrantes haitianos em Santo André, São Paulo – Brasil**. 13/08/2015 172 f. Mestrado em Ciências Humanas e Sociais Instituição de Ensino: Fundação Universidade Federal do Abc, Santo André.
- ARAUJO, Dina Santos. **Mobilidade Haitiana: Análise do contexto brasileiro e seus desdobramentos**. 28/02/2018 107 f. Mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas Instituição de Ensino: Universidade de Brasília, Brasília Biblioteca Depositária: BCE-UnB.
- ARAÚJO, José Renato de Campos. **Imigração e futebol: o caso Palestra Itália**. 1996. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP, Campinas, 1996.

ASIS, Maruja M. B. **The Philippines' Culture of Migration**. 2006. Disponível em: <<https://www.migrationpolicy.org/article/philippines-culture-migration>> Acesso em: 02 abr. 2018.

ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migrações internacionais. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 3, set./dez., p. 745-772: 336. 2007.

AUDEBERT, Cendric. The recent geodynamics of Haitian migration in the Americas. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, Belo Horizonte, v. 34, n.1, p.55-71, jan./abr. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbepop/v34n1/0102-3098-rbepop-34-01-00055.pdf>> Acesso em: 21 fev. 2018.

BAENINGER, Rosana; PERES, Roberta Guimarães. Migração de crise: a migração haitiana para o Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, Belo Horizonte, v. 34, n.1, p.119-143, jan./abr. 2017.

BAENINGER, Rosana; PERES, Roberta Guimarães; DEMÉTRIO, Natália Belmonte. **Perfil da Imigração Peruana em São Paulo, Brasil**. 2014. Disponível em: <[www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/download/2086/2043](http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/download/2086/2043)>. Acesso em: 30 nov. 2017.

BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; SANCHEZ, Wagner. Introdução. *In.*: \_\_\_\_\_ (org.). **Mobilidade humana e identidades religiosas**. São Paulo: Editora Paulus, 2016.

BAGGIO, Marileda; SUSIN, Luiz Carlos. **Rev. Inter. Mob. Hum.**, Brasília, n. 39, p. 211-228, jul./dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/remhu/v20n39/v20n39a11.pdf>

BAPTISTA, Camila Correa. **Manifestações de preconceitos: a presença de haitianos em Pato Branco (PR)**. 28/05/2018 137 f. Mestrado em Desenvolvimento Regional Instituição de Ensino: Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco Biblioteca Depositária: UTFPR-Câmpus Pato Branco.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In.*: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. **Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: UNESP, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **A cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

\_\_\_\_\_. **Confiança e medo na cidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Petrópolis: Vozes, 2007.

BENHABIB, Seyla, **Los derechos de los otros. Etranjeros, residentes y ciudadanos**. Gedisa: Barcelona, 2004.

BERG, Mette L. "O desafio de encontrar e definir o terreno". *In.*: \_\_\_\_\_ (org.). **Terrenos Metropolitanos**. Lisboa: ICS, 2006.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A Construção Social da Realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2003.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2013.

BLACKMAN, Cledenice. Um século de imigração afro-antilhana no Brasil. *In.*: BAENINGER, Rosana. *et al.* (orgs.). **Imigração haitiana no Brasil**. Jundiaí, Paco Editorial: 2016.

BOMFIM, Wellington de Jesus. **A "luta pela terra" no processo de regularização fundiária de território quilombola**: o caso da comunidade Brejão dos Negros (SE). 2017. 252 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2017.

BOURDIEU, Pierre.; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. **A profissão de Sociólogo**: preliminares epistemológicas. Petrópolis: Vozes, 2000.

BOURDIEU, Pierre. O campo econômico. **Revista Política & Sociedade**, Florianópolis, n. 06, p. 15-57, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Ofício de sociólogo**: metodologia da pesquisa na sociologia. Petrópolis, Vozes: 2007a.

\_\_\_\_\_. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Razoes práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1997.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade e diferenciação. **Cadernos Pagu**, n. 26, jan-jun, pp.329-376, 2006.

BRASIL. **Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017**. Institui a Lei de Migração. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2017/lei/L13445.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13445.htm)>. Acesso em: 05 mar. 2018.

BRIGHTWELL, Maria das Graças et al. Haitianos em Santa Catarina: trabalho, inclusão social e acolhimento. *In.*: BAENINGER, Rosana *et. al.* (org). **Imigração haitiana no Brasil**. Campinas, Paco Editorial: 2016.

BRITO, Angela Xavier de. Habitus de migrante: um conceito que visa captar o cotidiano dos atores em mobilidade espacial. **Sociedade e estado**, v. 25, n. 3, p. 431-464, 2010.

CAFFEU, Ana Paula e CUTTI, Dirceu. Só viajar! Haitianos em São Paulo: Um primeiro e vago olhar. **Travessia – Revista do Migrante**, Ano XXV, nº 70, Janeiro – Junho, p. 107-113, 2012.

CANCLINI, Nestor García. **A Globalização imaginada**. São Paulo, SP: Iluminuras, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Diferentes, desiguais e desconectados: mapas da interculturalidade**. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2006.

CARBAJOSA, Ana. **Extrema direita entra no Parlamento alemão pela primeira vez desde 1945**. 2017. Disponível em:  
[https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/24/internacional/1506276160\\_113753.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/09/24/internacional/1506276160_113753.html)

CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses. **Revista de Antropologia**, p. 101-122, 1959.

CARITA, Cristina; ROSENDO, Vasco Nuno. Associativismo cabo-verdiano em Portugal: estudo de caso da Associação Cabo-verdiana em Lisboa. **Sociologia – Problemas e Práticas**, n. 13, p.135-152, 1993.

CASTLES, Stephen; MILLER, Mark. La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miquel Ángel Porrúa Librero-Editor, 2004.

CASTRO, Beatriz Leite Gustmann de. **Trabalho e fluxos migratórios: elementos da interculturalidade no contexto organizacional a partir da inserção de haitianos**. 27/04/2018 134 f. Mestrado em Desenvolvimento Regional Instituição de Ensino: Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco Biblioteca Depositária: UTFPR-Câmpus Pato Branco.

CAVALCANTI, Leonardo. O protagonismo empresarial imigrante a partir de uma perspectiva de gênero: o caso das brasileiras nas cidades de Madri e Barcelona. **Seminário Internacional Fazendo Gênero**. Disponível em:  
<http://www.fazendogenero.ufsc.br/7/> 2006. Acesso em: 01 fev. 2016.

CEPAL. Transformación productiva con equidad: la tarea prioritaria del desarrollo de América Latina y el Caribe en los años noventa. 1990.

CHESNAIS, François. **A Mundialização do Capital**. São Paulo, Xamã, 1996.

CIVIDINI, FATIMA REGINA. **Migrantes haitianos no Brasil (2010-2017): tensões e fronteiras**. Mestrado em Sociedade, Cultura e Fronteiras Instituição de Ensino: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Foz do Iguaçu Biblioteca Depositária: Unioeste - Campus de Foz do Iguaçu

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

CNN. **Pat Robertson says Haiti paying for 'pact to the devil'**. 2010. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2010/US/01/13/haiti.pat.robertson/>

COELHO, Alexanra Lucas. **Avalanche dos novos portugueses no Brasil**. 2011. Disponível em: <https://www.publico.pt/2011/12/29/sociedade/noticia/a-avalanche-dos-novos-portugueses-no-brasil-1526845>. Acesso em: 05 jun. 2018.

COGO, Denise. Haitianos no Brasil: Comunicação e interação em redes migratórias transnacionais. **Chasqui – Revista Latinoamericana de Comunicación**, n. 125, marzo, p. 23-32, 2014

Concordat between Pius IX and the Republic of Haiti. 1860. Disponível em <<http://www.concordatwatch.eu/topic-39311.834>>. Acesso em 01 out. 2019.

COSTA, Gelmino. Memória da chegada de imigrantes haitianos a Manaus, 2010-2014: presença da Pastoral do Migrante. **Cadernos de Migração**, n. 8, Centro de Estudos Migratórios (CEM). 2016.

COSTA, João. **Quem são os rohingyas e por que fogem de Myanmar?**. 2017. Disponível em: <<https://observador.pt/2017/09/13/quem-sao-os-rohingya-e-por-que-fogem-de-myanmar/>>. Acesso em: 01.02.2018

COTINGUIBA, G. C. **Aletranje - A pertinência da família na ampliação do espaço social transnacional haitiano: o Brasil como uma nova baz**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente. Universidade Federal de Rondônia, 2019.

COUTINHO, Suzana Ramos; MEDEIROS, Marcelino Bernadete Alves. Migração, religião e políticas públicas: o caso dos haitianos. **Reflexão**, v. 41, n. 2, p. 225-233, 2017.

COUTO, Kátia. Do Caribe para a Amazônia: a migração fomentando a conexão entre duas regiões. In.: SILVA, Sidney Antônio da; ASSIS, Gláucia de Oliveira. (orgs.). **Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais**. EDUA. Manaus, 2016.

CUCHE, Denny. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Bauru: Ed. EDUSC, 1997.

CUNHA, Magali do Nascimento. Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações. **Estudos de Religião**, v. 25, n. 40, 33-51, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/viewFile/2399/2552>

D24AM. **Parte das comemorações pelo aniversário de Manaus, 20ª creche municipal é inaugurada**. 2019. Disponível em: <https://d24am.com/amazonas/parte->

das-comemoracoes-pelo-aniversario-de-manaus-20a-creche-municipal-e-inaugurada/. Acesso em: 15 jan. 2020.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter anthropological blues. **Boletim do Museu Nacional: Antropologia**, n. 27, maio de 1978. P.1-12. Disponível em: <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/936>

DE MIGUEL, Rafa. **Governo de Boris Johnson barrará imigrantes não qualificados e que não falem inglês**. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-02-19/governo-de-boris-johnson-barrara-imigrantes-nao-qualificados-e-que-nao-falem-ingles.html>. Acesso em 01 mar. 2020.

OLIVEIRA, Márcio; KULAITIS, Fernando. Habitus imigrante e capital de mobilidade: a teoria de Pierre Bourdieu aplicada aos estudos migratórios. **Mediações-Revista de Ciências Sociais**, v. 22, n. 1, p. 15-47, 2017.

DECKER, Norberto. **O papel da Igreja Católica na ajuda humanitária a imigrantes no sul do Brasil**. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/5anptecre?dd99=pdf&dd1=15417>  
>. 2015. Acesso em: 20 out. 2017

DEKKER, Rianne; ENGBERSEN, Godfried. How social media transform migrant networks and facilitate migration. **IMI Working Papers**. n. 64, p. 01-21. 2012.

DÉPELTEAU, François. Relational sociology, pragmatism, transactions and social fields. **International Review of Sociology - Revue Internationale de Sociologie**, Roma, v. 25, n. 1, p. 45-64. 2015.

DÉPELTEAU, François. Relational Thinking: A Critique of Co-Deterministic Theories of Structure and Agency. **Sociological Theory**, v. 26, n. 1, p. 51-73. 2008.

DÉUS, Frantz Rousseau. Migração haitiana em São Paulo pós-terremoto de 2010: a religião como suporte. **Temáticas**, Campinas, 25, (49/50): 203-232, fev/dez. 2017.

DEWEY, John; BENTLEY, Arthur Fisher. **Knowing and the known**. Boston: Beacon Press, 1949.

DIAS, Danilo Borges. **Mídia, imigração e identidade(s): as rádios bolivianas de São Paulo**. (Dissertação de Mestrado). Universidade Católica de Brasília, 2010.

DIRETÓRIO GERAL PARA CATEQUESE. **Documentos do Magistério**. 1997. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccclergy/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_17041998\\_directory-for-catechesis\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_po.html). Acesso em: 01 fev. 2020.

DONATI, Pierpaolo. **Família no século XXI: abordagem relacional**. São Paulo: Paulinas, 2008.

DONATI, Pierpaolo. Manifesto for a critical realist relational sociology. **International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie**, Rome, n. 25:1, p. 86-109. 2015.

DONATI, Pierpaolo. Relational versus Relationist Sociology: A New Paradigm in the Social Sciences. **Stan Rzeczy [State of Affairs]**, Warsaw, n. 12, p. 15-65. 2017.

DONATI, Pierpaolo. **Repensar la sociedad**. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2006.

DORNELAS, Sidinei Marco. Igreja e mobilidade humana. **Revista Encontros Teológicos**, n. 56, Ano 25, n. 2, 2010.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

\_\_\_\_\_. **Introdução à sociologia**. Lisboa: Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_. **O processo civilizador: formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, v. II.

\_\_\_\_\_. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. **Os Estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Editora Zahar. Rio de Janeiro, 2010.

EMIRBAYER, Mustafá. Manifesto en prol de una sociología relacional. **Revista CS**, Cali, n.4, p. 285-329, jul./dez. 2009.

ENNES, Marcelo Alario. **A construção de uma identidade inacabada: nipo-brasileiros no interior do Estado de São Paulo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

\_\_\_\_\_. Aprender com o imigrante: a produção Multi/Intercultural da diversidade em Portugal. **Cadernos CERU**, série 2, v. 25, n. 1, jun., 2014.

\_\_\_\_\_. Produção da diversidade: identidades e imigração. **Revista Brasileira de Sociologia**, v.04, n. 08, jul./dez., p. 217-242. 2016

ENNES, Marcelo Alario; MARCON, Frank Nilton. Das identidades aos processos identitários: repensando conexões entre cultura e poder. **Sociologias (UFRGS. Impresso)**, v. 16, p. 12-34, 2014.

ENNES, Marcelo Alario; RAMOS, Natália. Cirurgias estéticas étnicas e migração em Portugal e Espanha. **Mediações**, Londrina, v. 22, n. 1. p. 183-212, jan./jun. 2017.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014



EUROSTAT. **Estatísticas da migração e da população migrante**. 2015. Disponível em: <[http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Migration\\_and\\_migrant\\_population\\_statistics/pt](http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Migration_and_migrant_population_statistics/pt)>. Acesso em: 10 jul. 2018.

FARIA, Andressa Virginia de. **A diáspora haitiana para o Brasil: o novo fluxo migratório (2010-2012)**. Mestrado em Geografia - Tratamento da Informação Espacial Instituição de Ensino: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte Biblioteca Depositária: PUC-Minas

FAUSTO, Boris (org.). **Fazer a América: a imigração em massa para a América**. EDUSP, 2000.

FELLET, João. **Brasil tem 5ª maior presença diplomática na África**. 2011. Disponível em: <[https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/10/111017\\_diplomacia\\_africa\\_br\\_jf](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/10/111017_diplomacia_africa_br_jf)>. Acesso em: 03 mai. 2018.

FERNANDES, Durval; FARIA, Andressa Virgínia de. O visto humanitário como resposta ao pedido de refúgio dos haitianos. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, Belo Horizonte, v.34, n.1, p.145-161, jan./abr. 2017.

FLICK, Uwe. **Introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Bookman, 2009.

FONSECA, Jamily Marciano. O vodu no bicentenário da independência haitiana. **Revista Ameríndia**, v. 10, nov. 2011. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/amerindia/article/view/1582>. Acesso em: 10.11.2019.

FORLINE, L. **As Várias Faces da Amazônia: Migrações, Deslocamentos e Mobilidade Social na Região Norte**. 2008. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/dossies-1-72/reportagens/amazonia/amaz8.htm>>. Acesso em: 09. Out. 2017.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **La interculturalidad a prueba**. 2006. Disponível em: <<http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1210106845.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad**. 2004. Disponível em: <<http://eib.sep.gob.mx/isbn/9685927030.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **Religião e interculturalidade**. Nova Harmonia/Sinodal: São Leopoldo, 2007.

FRANCISCO. **Mensagem do Papa para o dia Mundial do Imigrante e Refugiado**. 2018. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco\\_20170815\\_world-migrants-day-2018.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20170815_world-migrants-day-2018.html). Acesso em: 23 mar. 2019.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. 1993. Tese (Doutorado) — Unicamp, Campinas

FRONTEX. **European Border and Coast Guard Agency**. Risk Analysis Unit, 2018. Disponível em: <[https://frontex.europa.eu/assets/Publications/Risk\\_Analysis/Risk\\_Analysis/Risk\\_Analysis\\_for\\_2018.pdf](https://frontex.europa.eu/assets/Publications/Risk_Analysis/Risk_Analysis/Risk_Analysis_for_2018.pdf)>. Acesso em: 10 jul. 2018.

FURLANETTO, Patricia Gomes. **O associativismo como estratégia de inserção social: as práticas sócio-culturais do mutualismo imigrante italiano em Ribeirão Preto (1895-1920)**. 2007. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

GAFFURI, Evandro Luiz. **Os imigrantes haitianos, seu cotidiano e os processos de territorialização em Cascavel - Paraná**. 15/03/2016 184 f. Mestrado em ADMINISTRAÇÃO Instituição de Ensino: Universidade Estadual de Maringá, Maringá Biblioteca Depositária: BCE da Universidade Estadual de Maringá

GARRO-GIL, Nuria. Relación, razón relacional y reflexividad: tres conceptos fundamentales de la sociología relacional. **Revista Mexicana de Sociología**, Ciudad de México, v. 79, n. 3, jul./sep. 2017.

GAUDIOSO, Tomoko Kimura; SOARES, André Luis Ramos Soares. Entre o Butsudan e a missa: práticas religiosas de imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, Brasil. **Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM**, n. 20. 2010. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/alhim/3667>>. Acesso em: 14 mai. 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERALDO, Endrica. A “Lei de Cotas” de 1934: controle de estrangeiros no Brasil. **Cadernos AEL**, v.15, n.27, p. 176-207. 2009

GEREMIA, Mario. A acolhida dos migrantes e refugiados na Igreja Católica no Brasil. *In.*: BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; SANCHEZ, Wagner. **Introdução. Mobilidade humana e identidades religiosas**. São Paulo: Editora Paulus, 2016.

GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo, Martins Fontes: 2009.

GOES, Allisson Gomes dos Santos. **Processos identitários e a produção da presença chinesa em Aracaju**. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, 2013.

GRÜN, Roberto. **Negócios & famílias: armênios em São Paulo**. São Paulo: Ed. Sumaré, 1992.

GUARNIZO, Luiz. E. Aspectos económicos del vivir transnacional”. *Colombia Internacional*, n. 59, jun-enero, p. 12-47. 2004. Disponível em: <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/colombiaint59.2004.01>. Acesso em: 10 nov. 2019.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. Africanos no Brasil, hoje. Imigrantes, refugiados e estudantes. **Revista Tomo**, n. 21, p. 13-36. 2012.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HANDERSON, Joseph. Diaspora. **As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

HANDERSON, Joseph. **Vodu no Haiti – Candomblé no Brasil: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Pelotas. Pelotas, 2010.

HEALY, Claire. **Cidadania portuguesa: a nova lei de nacionalidade de 2006**. Lisboa: Estudos OI, 2011.

<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/5anptecre?dd99=pdf&dd1=15417>. 2015. Acesso em: 20 out. 2017

HURBON, Laënnec. **El bárbaro imaginário**. Cidade do México, Fondo de Cultura Económica: 1993.

IANNI, Octávio. **Teorias da Globalização**. 17. ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2013.

INE. Instituto Nacional de Estadística. **España en cifras**. 2017. Disponível em: <[http://www.ine.es/prodyser/espa\\_cifras/2017/index.html#10/z](http://www.ine.es/prodyser/espa_cifras/2017/index.html#10/z)> Acesso em: 10 jul. 2018.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. 2010. **Censo Demográfico - 2010**. Rio de Janeiro: IBGE.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

ITÇAINA, Xabier; BURCHIANTI Flora. Between hospitality and competition: The Catholic Church and immigration in Spain. *In.*: A. Hennig, J. Haynes (eds.). **Religious Actors in the Public Sphere – Means, Objectives, and Effects**. Londres: Routledge, 2011.

JACKSON, Regine O. **Geographies of the Haitian diaspora**. New York: Routledge, 2011.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos**. Boitempo, 2010.

JOINT, Louis August. Sistema educacional e desigualdades sociais no Haiti: o caso das escolas católicas. **Pro-Posições**, v. 19, n. 2 (56) - maio/ago. 2008

KOSNICK, Kira. Mediating Migration: New Roles for (Mass) Media. **InMedia**, Paris, n 5, p. 01-20, out. 2014.

LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo; CAMPOS; Maria Christina Siqueira de Souza; DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri. **História oral, sociologia e pesquisa: a abordagem do CERU**. São Paulo: Humanitas/CERU, 2010.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2008.

LAZZARI, Beatriz Maria. **Imigração e ideologia**. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

LEÃO XVIII. **Rerum Novarum**. 1891. Disponível em:  
[http://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)

LEMIEUX, Cyril. Problematizar. *In.*: PAUGAM, Serge (Org.) **A pesquisa sociológica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias, e luta pela etnicidade no Brasil**. São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

LEVITT, Peggy. **God Needs No Passport: How Immigrants are Changing the American Religious Landscape**. New York: New Press, 2007.

LEVITT, Peggy. Una mirada transnacional Autoctonía. **Revista de Ciencias Sociales e Historia**, v. 2, n. 1, p. 1-25, 2018. DOI:  
<http://dx.doi.org/10.23854/autoc.v2i1.76>.

LIMA, Cássio; REZENDE, Filipe; FERNANDES, Duval. **Imigrantes africanos no Brasil, origem e destino: notas preliminares**. 2016. Disponível em:  
<http://abep.org.br/xxencontro/files/paper/306-461.pdf>> Acesso em: 03 mai. 2018.

LOCATELLI, Piero. **Domésticas das Filipinas são escravizadas em São Paulo**. 2017. Disponível em: <http://reporterbrasil.org.br/2017/07/domesticas-das-filipinas-sao-escravizadas-em-sao-paulo/>. Acesso em: 02 abr. 2018.

LUMEN GENTIUM. 1964. Disponível em:  
[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html#](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html#). Acesso em: 01 fev. 2020

LUSSI, Carmem. Teorias da mobilidade humana. Revisão bibliográfica. *In.*: DURAND, Jorge; LUSSI, Carmem. **Metodologias e teorias no estudo das migrações**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

MAGALHÃES, Luís Felipe Aires; BAENINGER, Rosana. Imigração haitiana no Brasil e remessas para o Haiti. *In.*: BAENINGER, Rosana. et al. (orgs.). **Imigração haitiana no Brasil**. Jundiaí, Paco Editorial: 2016.

MALGESINI; Graciela.; ROMERO, Carlos Giménez. Interculturalidad. 2000. Disponível em: <<http://www.redeseducacion.net/articulos/Materiales/Interculturalidad/c.%20gimenez%20y%20g.%20malgesini%20INTERCULTURALIDAD.pdf>> Acesso em: 24.08.2014

MAMED; Letícia; LIMA, Eurenice Oliveira. Movimento de trabalhadores haitianos para o Brasil: a rota de acesso pela Amazônia Sul Ocidental e o acampamento público de imigrantes no Acre. *In.*: BAENINGER, Rosana et al (orgs.). **Imigração haitiana no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

MARCELINO, Bernadete Alves de Medeiros. **O imigrante haitiano e a igreja adventista do sétimo dia em são paulo**: um estudo de caso. 16/12/2016 131 f. Mestrado em Ciências da Religião Instituição de Ensino: Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo.

MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. **XIX Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, Minas Gerais, 17 a 21 out. 1995.

MARINUCCI, Roberto. **Migrações dos fiéis e a mobilidade das religiões**: Um estudo sobre migrações internacionais e tradições religiosas. 2012. Disponível em: <<http://anpocs.com/index.php/papers-36-encontro/gt-2/gt22-2>>. Acesso em: 05 jul. 2015.

MARTINS, José. de Souza. **A imigração e a crise do Brasil agrário**. São Paulo: Pioneira, 1973.

MATIJASCIC, Vanessa Braga. Haiti: uma história de instabilidade política. **Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade**. ANPUH/SP – UNESP-Franca. 06 a 10 de setembro de 2010. Disponível em: <https://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XX%20Encontro/PDF/Autores%20e%20Artigos/Vanessa%20Braga%20Matijascic.pdf>> Acesso em: 03 mai. 2018.

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. 3. ed. São Paulo, SP: Cortez, 2000.

MÉNARD-SAINT CLAIR, Yola, "**Causes of Conversion from Catholicism to Protestantism in Haiti and the role of Vodou after Conversion**". 2012. (Master of Arts). Florida International University. Electronic Theses and Dissertations.

MÉZIÉ, N. Emergência e ascensão dos protestantismos no Haiti: um panorama histórico. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 17, n. 29, p. 289-327, jan./jun. 2016.

MILESI; Rosita; ANDRADE, Willian Cesar. **Migrações Internacionais no Brasil Realidade e Desafios contemporâneos**. 2010. Disponível em: [http://migrante.org.br/migrante/index.php?option=com\\_content&view=article&id=144:dia-mundial-do-refugiado-e-semana-do-migrante-2010&catid=87&Itemid=1203](http://migrante.org.br/migrante/index.php?option=com_content&view=article&id=144:dia-mundial-do-refugiado-e-semana-do-migrante-2010&catid=87&Itemid=1203). Acesso em: 15 jul. 2018.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Refúgio em números** – 3ª Edição. 2017. Disponível em: <[http://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/04/refugio-em-numeros\\_1104.pdf](http://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/04/refugio-em-numeros_1104.pdf)>. Acesso em: 01 jun. 2018.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. **Refúgio em números**. 4ª edição. Brasília, 2019.

NASCIMENTO, Rosana. **O Fenômeno da Migração na Arquidiocese de Manaus**. 2019. Disponível em: <https://arquidiocesedemanaus.org.br/2019/06/06/o-fenomeno-da-migracao-na-arquidiocese-de-manaus/>. Acesso em: 10 jan. 2020.

NUNES, Lineker Alan Gabriel. **Migração e Trabalho: O Caso dos Haitianos em Cascavel, PR**. 15/12/2017 undefined f. Mestrado em GEOGRAFIA Instituição de Ensino: Universidade Estadual de Londrina, Londrina Biblioteca Depositária.

OEA. Organização dos Estados Americanos. **Migración internacional en las Américas**: Cuarto informe del Sistema Continuo de Reportes sobre Migración Internacional en las Américas (SICREMI). 2017. Disponível em: <http://www.oas.org/documents/spa/press/SICREMI-2017-espanol-web-FINAL.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2018.

OIM. Organização Internacional para Migrações. **Tendencias Migratorias en las Américas**: República Bolivariana de Venezuela. 2018. Disponível em: [http://robuenosaires.iom.int/sites/default/files/Informes/Tendencias\\_Migratorias\\_Nacionales\\_en\\_America\\_\\_Venezuela.pdf](http://robuenosaires.iom.int/sites/default/files/Informes/Tendencias_Migratorias_Nacionales_en_America__Venezuela.pdf)>. Acesso em: 15 jul. 2018.

OLIVEIRA, Lucia Lippi. **O Brasil dos imigrantes**. Zahar, 2001.

OLIVEIRA, Marcia. Maria; SILVA, Elias Oliveira da. A migração haitiana na Amazônia à luz dos estudos de gênero. *In.*: SILVA, S. & ASSIS, G. (orgs.). **Em busca do Eldorado: o Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais**. EDUA. Manaus, 2016.

OLIVEIRA, Márcia Maria. A mobilidade humana na tríplice fronteira: Peru, Brasil e Colômbia. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 20, n. 57, p. 183-196, Ago., 2006.

OLIVEIRA, Márcia Maria. **Dinâmicas migratórias na Amazônia contemporânea**. São Carlos: Editora Scienza, 2016.

OLIVERA, Henrique Altemani; MASIERO, Gilmar. Estudos Asiáticos no Brasil: contexto e desafios. **Rev. Bras. Polít. Int.** v. 48, n. 2, p. 5-28, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbpi/v48n2/a01v48n2.pdf>> Acesso em: 03 mai. 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **International Migration Report**. New York, 2015. Disponível em: <<http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2015.pdf>>. Acesso em: 03 jun. 2017.

PATARRA, Neide Lopes. Migrações internacionais: teorias, políticas e movimentos sociais. **Estud. av.**, São Paulo, v. 20, n. 57, p. 7-24, ago. 2006. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142006000200002&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142006000200002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 01 fev. 2020.

PATARRA, Neide. Migrações internacionais de e para o Brasil contemporâneo: volumes, fluxos, significados e políticas. **Revista São Paulo em Perspectiva**, v. 19, n. 3, p. 23-33, jul./set. 2005.

PAULO VI. Motu proprio Pastoralis Migratorum Cura. A assistência pastoral dos emigrantes, 1969. *In.*: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). **A Pastoral das Migrações**. São Paulo: Paulinas, 1983.

PEREIRA, Rosa Maria Martins Costa. Um novo cântico para uma nova Igreja: Chants d'Esperance e a experiência religiosa em situação de migração. *In.*: BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; SANCHEZ, Wagner. **Introdução. Mobilidade humana e identidades religiosas**. Editora Paulus, São Paulo: 2016.

PEREIRA, Rosa Maria. **“Bondye beni ou”. Lugaridades com haitianos evangélicos**. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação em Geografia. Universidade Federal do Paraná, 2016.

PEREIRA, Rosa Martins Costa. **Bondye beni ou: lugaridades com haitianos evangélicos**. Programa de Pós-graduação em Geografia. Doutorado em Geografia. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2016.

PETRINI, João Carlos. Família da abordagem relacional de Pierpaolo Donati. *In.*: DONATI, Pierpaolo. **Família no século XXI: abordagem relacional**. São Paulo: Paulinas, 2008.

PEW RESEARCH CENTER. **The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050**. 2015. Disponível em: <https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

PIMENTEL, Marília Lima; COTINGUIBA, Geraldo Castro. *In.*: SILVA, Sidney Antônio; ASSIS, Glaucia Oliveira (orgs). **Em busca do Eldorado: O Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais**. Manaus: Editora EDUA, 2016.

PIMENTEL, Marília; COTINGUIBA, Geraldo Castro. Wout, raketè, fwontyè, anpil mizè1: reflexões sobre os limites da alteridade em relação à imigração haitiana para o Brasil. **Universitas Relações Internacionais**, Brasília, v. 12, n. 1, p. 73-86, jan./jun. 2014.

PINHEIRO-MACHADO, ROSANA. **Made in China: produção e circulação de mercadorias no circuito China-Paraguai-Brasil**. (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia: 2009.

PLANO PASTORAL DOS MIGRANTES. **Pastoral do Migrante de Manaus**. 2016.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA JUSTIÇA E PAZ. **Doutrina Social da Igreja**. 2004. Disponível em: <http://pjmgrupomarista.org.br/wp-content/uploads/sites/17/2016/12/compendio-da-doutrina-social-da-igreja.pdf>. Acesso em:

PORTAL BRASIL. **Economia brasileira atrai estrangeiros e imigração aumenta 50% em seis meses**. 2011. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/economia-e-emprego/2011/11/economia-brasileira-atrai-estrangeiros-e-imigracao-aumenta-50-em-seis-meses>>. Acesso em: 30 out. 2013.

PORTES, Alejandro. Convergências teóricas e dados empíricos no estudo do transnacionalismo imigrante. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 69, p. 73-93, out. 2004.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Editora UFPR, n. 20, jul./dez, p. 25-30. 2009.

PÚBLICO. **Papa Francisco foi a Lampedusa "chorar os mortos que ninguém chora"** 2013. Disponível em: <https://www.publico.pt/2013/07/08/mundo/noticia/papa-francisco-escolhe-lampedusa-para-primeira-viagem-do-seu-pontificado-1599582>

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Relatos orais: do "indizível" ao "dizível". *In.*: **Experimentos com histórias de vida: Itália-Brasil** [S.l: s.n.], 1988.

QUIVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc van. **Manual de investigação em ciências sociais**. 5. ed. Lisboa, Portugal: Gradiva, 2008.

RAMOS, Maria da Conceição Pereira; RAMOS, Natália. Associativismo migrante, participação e inclusão social no espaço urbano. **Anais eletrônico do XXII Encontro Estadual de História da ANPUH**, 2014. Disponível em: [http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1412976372\\_ARQUIVO\\_SantosartigocidadesMCPR\\_MNPR.pdf](http://www.encontro2014.sp.anpuh.org/resources/anais/29/1412976372_ARQUIVO_SantosartigocidadesMCPR_MNPR.pdf)

RAMOS, Natalia. Comunicação, cultura e interculturalidade: para uma comunicação intercultural. **Revista Portuguesa de Pedagogia**, Ano 35, n. 2, 2001, p. 155-178. Disponível em: <https://repositorioaberto.uab.pt/handle/10400.2/5839>. Acesso em: 08 out. 2019.

RAMOS, Natalia. **Interculturalidade(s) e Mobilidade(s) no espaço europeu: viver e comunicar entre culturas**. The Overarching Issues of the European Space. Ed. Faculdade Letras Universidade do Porto, 2013.

RIBEIRO, AILTON ARTUR DA SILVA. **Religiosidade e identidade(s) na diáspora: por uma etnografia entre migrantes haitianos em Porto Velho** 24/08/2016 143 f. Mestrado em Letras Instituição de Ensino: Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho Biblioteca Depositária: Roberto Pires



RIETH, Ricardo Willy. Associativismo e protestantismo na imigração e colonização: o caso da Associação Gustavo Adolfo. **Estudos Teológicos**, v. 47, n. 2, p. 27-43, 2007.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. **O que é etnocentrismo**. 8. ed. São Paulo, SP: Brasiliense, 1991.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. Associativismo em contexto migratório. **Revista Migrações**, n. 6, p. 39-58, 2010.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. Perspectivas sociológicas da interculturalidade. **Revista Análise Social**, vol. 28, p. 869-878. 1993.

RODRIGUES, Gilberto; SALA, José Blandes; SIQUEIRA, Débora Corrêa. Refugiados sírios no Brasil. Políticas de proteção e integração. *In.*: BAENINGER, Rosana et al. (orgs.). **Migrações Sul-Sul**. Núcleo de Estudos de População – NEPO/Unicamp, 2018.

RODRIGUES, Luiz Carlos Balga. **Francês, crioulo e vodu: a relação entre língua e religião no Haiti**. Orientador: Pierre François Georges Guisan. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos Neolatinos – Língua Francesa)

RODRIGUES, R. A. Transnacionais e transcendentais: dimensões religiosas da imigração dos senegaleses muçulmanos no Brasil. **Resumos 39º Encontro Anual da ANPOCS**, de 26 a 30 de Outubro de 2015, em Caxambu – MG. ISSN 2176-8064. Disponível em: <<http://www.anpocs.com/index.php/39-encontro/1294-encontros-anuais/39-encontro-anual-da-anpocs/1466-resumos-anpocs>>. Acesso em: 10 nov. 2017.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Estado contra Igreja**. São Paulo: Editora Kairós, 1979.

ROMERO, Carlos Giménez. Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. **Revista Educación y Futuro: Revista de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas**, n. 8, abr., p. 9-26. 2003.

SANTOS, Boaventura Sousa. (org.). **Reconhecer para libertar**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. São Paulo: Cortez, 2014.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da Alteridade**. São Paulo: Ed. Edusp, 1998.

SCHILLER, N. G.; BASCH, N.; BLANC, C. S. From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. **Anthropological Quarterly**, Washington D/C, n. 68:1, p.48-63. 1995.

SCHUTZ, Alfred. **Estudios sobre teoría social: Escritos II**. Madrid: Amorrortu Editores España SL, 2004.

SEF. Serviço de Estrangeiros e Fronteiras. **Relatório de Imigração, Fronteiras e Asilo**. 2017. Disponível em: <<https://sefstat.sef.pt/Docs/Rifa2017.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2018.

SEYFERTH, Giralda. Imigração no Brasil: comentário sobre a Contribuição das Ciências Sociais. **BIB**, São Paulo, n. 57, p. 7-48, jan./jun. 2004.

SILVA, Adila Lacerda da. **Mobilidade haitiana no município de Três Lagoas/MS: realidades e perspectivas**. 26/09/2018 92 f. Mestrado em GEOGRAFIA Instituição de Ensino: Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas Biblioteca Depositária: Banco de Dissertações e Teses UFMS

SILVA, Filipe Rezende; FERNANDES, Duval. Desafios enfrentados pelos imigrantes no processo de integração social na sociedade brasileira. **Revista do Instituto de Ciências Humanas**, vol.13, nº18, 2017. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/revistaich/article/view/16249/12788>

SILVA, João Carlos Jarochinski. A história das políticas migratórias nos Estados Unidos. **Textos&Debates**, Boa Vista, n.20, p. 7-21, jan./jun. 2013.

SILVA, Marcos de Araújo. **Guanxi nos trópicos: um estudo sobre a diáspora chinesa em Pernambuco**. 2008. 189f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

SILVA, Sidney Antonio da. Imigração e redes de acolhimento: o caso dos haitianos no Brasil. **Rev. bras. estud. popul.**, São Paulo, v. 34, n. 1, p. 99-117, abril. 2017. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-30982017000100099&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-30982017000100099&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 10 de janeiro de 2020.

SILVA, Sidney Antônio. Bolivianos em São Paulo: entre o sonho e a realidade. **Revista Estudos Avançados**, São Paulo, n. 57, p. 157-170, 2006. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=0103-401420060002&script=sci\\_issuetoc](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=0103-401420060002&script=sci_issuetoc)>. Acesso em: 23 fev. 2012.

SILVA, Sidney Antônio. **Costurando sonhos: trajetória de um grupo de imigrantes bolivianos em São Paulo**. São Paulo: Paulinas Editora, 1997.

SILVA, Sidney Antônio. Haitianos em Manaus: mercado de trabalho e exercício da cidadania. *In.*: SILVA, Sidney Antônio; ASSIS, Glaucia Oliveira (orgs). **Em busca do Eldorado: O Brasil no contexto das migrações nacionais e internacionais**. Editora EDUA. Manaus, 2016.

SILVA, Sidney Antônio. “Aqui começa o Brasil”. Haitianos na Tríplice Fronteira e Manaus. *In.*: SILVA, Sidney Antônio. (Org.). **Migrações na Pan-Amazônia: fluxos, fronteiras e processos socioculturais**. Manaus: Fapeam, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. *In.*: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Vozes, 2011.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, abril. 2007.

SIMMEL, Georg. A natureza sociológica do conflito. *In.*: MORAIS FILHO, Evaristo (org.). **Simmel**, São Paulo: Ática, 1983.

SIMMEL, Georg. **Questões fundamentais da sociologia: indivíduo e sociedade**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2006.

SOARES, Claudete Gomes; ANDREOLA, Neuri José. Branquitude e representações sobre imigrantes haitianos no oeste catarinense. **Temáticas**, Campinas, 25, (49/50): 85-114, fev/dez. 2017.

SOUZA, B. D. **Na casa e no mercado: trocas e moralidades na reprodução da colônia palestina em Manaus**. 2015. 147f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SPINASSÉ, Karen Pupp. Os conceitos Língua Materna, Segunda Língua e Língua Estrangeira e os falantes de línguas alóctones minoritárias no Sul do Brasil. **Contingentia**, v. 1, n. 1, 2006. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/contingentia/article/view/3837>

STRAUSS, Anselm. **Espelhos e máscaras**. São Paulo: EDUSP, 1999.

TARRIUS, Alain. Las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de “territorio circulatorio”. los nuevos hábitos de la identidad. **Relaciones**, n. 83, v. XXI, p. 38-66, 2000.

TARRIUS, Alain. Territoires circulatoires et espaces urbains: Différentiation des groupes migrants. **Les Annales de la recherche urbaine**, n. 59-60, Mobilités, p. 51-60. 1993.

TAVARES, Pedro Daibert Machado. **Entre o cânone e o vernáculo: um estudo de caso da diglossia no Líbano**. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Pós-graduação em Estudos Judaicos e Árabes. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

THOMAS, William I.; ZNANIECKI, Florian. **El Campesino Polaco em Europa y en América**. Madri: Boletim Oficial del Estado/Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004.

THOMAZ, Omar Ribeiro. **Revista Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 20, p. 273-284, 2011.

TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios sírios e libaneses em São Paulo**. São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. **O Brasil na agenda global das migrações internacionais: inserção estratégica ou ciclos migratórios?** 2015. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/sicp/wp-content/uploads/2015/09/UEBEL-2015-O-Brasil-na-agenda-global-das-migra%C3%A7%C3%B5es-internacionais.pdf>>. Acesso em: 03 mai. 2018.

VANDENBERGHE, Frédéric. A relação como operador mágico. Superando a divisão entre sociologia processual e relacional. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 07, n. 02, ago, p. 341–370. 2017

VELASCO, Clara. MANTOVANI, Flávia. **Em 10 anos, número de imigrantes aumenta 160% no Brasil, diz PF**. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/06/em-10-anos-numero-de-imigrantes-aumenta-160-no-brasil-diz-pf.html>> Acesso em: 03 mai. 2018.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

VÉRAS, Daniel Bicudo. **As diásporas chinesas e o Brasil: a comunidade sino-brasileira em São Paulo**. 2008. 280 f. Tese (Doutorado) – Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

VILAÇA, Helena. **Imigração, etnicidade e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa de Leste**. Lisboa: ACIDI, 2008.

VILLEN, Patrícia. Periféricos na periferia. *In.*: BAENINGER, Rosana. et. al. (orgs.). **Imigração haitiana no Brasil**. Jundiaí, Paco Editorial: 2016.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, v. 22, n. 44, p. 203-220, 2014.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas. **Visão Global**, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, jan./dez. 2012.

WALSH, Catherine. **La interculturalidad en la Educación**. Lima: DEBI, 2005.

WEBER, Max. **Conceitos básicos de Sociologia**. São Paulo: Centauro Editora, 2005.

WEBER, Regina. Imigração e identidade étnica. **Dimensões**, n. 8, p. 236-250, 2006.

WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi. A (bio) política migratória brasileira entre utilitarismo e repressivismo: sobre a necessidade de suplantação da ideia de “segurança nacional” em busca da comunidade que vem. **Derecho y Cambio Social**, v. 12, n. 39, p. 30, 2015.

WHYTE, William Foote. **Sociedade de esquina**: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

YANG, Eun Mi. **A “Geração 1.5” dos coreanos em São Paulo**: identidade, alteridade e educação. 2011. 506f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade de São Paulo, 2011.

ZHOU, Min. **Contemporary Chinese America: Immigration, Ethnicity, and Community Transformation**. Philadelphia: Temple University Press, 2009.

## APÊNDICES



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
DOUTORADO EM SOCIOLOGIA  
GRUPO DE ESTUDOS E PESQUISA PROCESSOS  
IDENTITÁRIOS E PODER**



### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, \_\_\_\_\_  
concordo em participar como voluntário(a) da pesquisa intitulada **“Imigração haitiana, produção da diversidade e pertencimento religioso em Manaus”**, realizada por Allisson Gomes dos Santos Goes, estudante do curso de doutorado em sociologia da Universidade Federal de Sergipe.

Minha participação envolve \_\_\_\_\_

Fui orientado(a) de que minha participação não é obrigatória, não possui pagamento ou gastos e que a qualquer momento poderei desistir de participar e retirar seu consentimento. Minha desistência ou retirada de consentimento não acarretará nenhum prejuízo para mim.

Fui informado(a) de que os dados obtidos por meio desta pesquisa serão confidenciais e de que na publicação dos resultados desta pesquisa minha identidade será mantida no mais rigoroso sigilo. Serão omitidas todas as informações que permitam me identificar.

Mesmo não tendo benefícios diretos com a participação, estou ciente de que indiretamente estarei contribuindo para a compreensão do fenômeno estudado e para a produção de conhecimento científico.

Manaus, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
PARTICIPANTE

\_\_\_\_\_  
PESQUISADOR

CONTATO: (79) 98828-4637

**Universidade Federal de Sergipe**  
Programa de Pós-Graduação em Sociologia  
Doutorado em Sociologia

Discente: Allisson Goes  
Orientador: Marcelo Ennes

### **ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA**

**Problema de Pesquisa:** como as ações e a presença das igrejas nos fluxos migratórios produzem a categoria de haitiano na cidade de Manaus?

**Objetivo Geral:**

compreender como as ações e a presença das igrejas nos fluxos migratórios produzem a categoria de haitiano na cidade de Manaus.

DADOS PESSOAIS
----------------

- |                  |
|------------------|
| 1) Sexo          |
| 2) Idade:        |
| 3) Naturalidade: |
| 4) Estado civil: |
| 5) Filhos:       |
| 6) Escolaridade: |



- 7) Profissão/ocupação:  
 8) Bairro de residência:  
 9) Igreja que frequenta/Bairro:

OBJETIVOS ESPECÍFICOS	QUESTÕES BÁSICAS	QUESTÕES COMPLEMENTARES
Construir a história social dos fluxos migratórios haitianos para o Brasil, em especial para a região norte e a cidade de Manaus.	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Fale um pouco sobre a migração haitiana para o Brasil e para Manaus.</li> <li>2. O que motivou a vinda dos haitianos para o Brasil e Manaus?</li> <li>3. Como a igreja/paróquia encarou a chegada dos haitianos?</li> <li>4. Atualmente, qual o trabalho desenvolvido pela igreja/paróquia com os haitianos?</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Os haitianos encontraram dificuldades ao chegarem? Quais?</li> <li>2. O Brasil era o destino final? Se sim, porque escolheu o Brasil? Se não, para onde queriam/querem migrar?</li> </ol>
Investigar quem são os atores sociais que compõem o contexto migratório de Manaus (haitianos e brasileiros), e de maneira mais recortada, no contexto das igrejas Católica e evangélicas em que os haitianos estão inseridos.	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. O que é um imigrante?</li> <li>2. Quem foram as pessoas/instituições que se envolveram com a questão da migração haitiana na igreja/paróquia?</li> <li>3. Fale sobre as pessoas que frequentam a igreja/paróquia.</li> <li>4. Como você acha que os haitianos/brasileiros veem os brasileiros/haitianos na igreja/paróquia?</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Você se considera um imigrante? Porquê?</li> <li>2. Sua religião aqui em Manaus é a mesma que você praticava no Haiti? Porquê?</li> </ol>

	5. Fale sobre sua experiência religiosa.	
Analisar os encontros, sobreposições, conflitos e disputas entre haitianos e brasileiros como componentes do jogo identitário e do contexto intercultural nas igrejas Católica e evangélica.	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. O que você acha da cultura haitiana/brasileira?</li> <li>2. O que você acha da presença dos haitianos na igreja/paróquia?</li> <li>3. Você se sente parte da igreja/paróquia que frequenta? Porquê?</li> <li>4. Como a igreja/paróquia ajuda a lidar com migração para outro país?</li> <li>5. Como é sua relação com os haitianos/brasileiros na igreja/paróquia?</li> <li>6. Você acha que os brasileiros/haitianos aprenderam alguma coisa com os haitianos/brasileiros aqui na igreja/paróquia? Exemplos.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Alguma coisa mudou desde que os haitianos começaram a frequentar a igreja/paróquia? O quê?</li> <li>2. O que poderia ser diferente na relação entre os haitianos e brasileiros na igreja?</li> </ol>
Identificar quais são os bens em disputa que contribuem para delimitar quem tem o poder de nomeação nas relações sociais de poder.	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. De que maneira os haitianos participam da organização da igreja/paróquia?</li> <li>2. Já presenciou ou ficou sabendo de algum conflito entre um haitiano e um brasileiro ou outro imigrante? Fale um pouco sobre isso.</li> </ol>	1. Sofreu algum preconceito/ato de racismo?
Entender de que maneira os imigrantes haitianos utilizam o pertencimento religioso na adoção das regras de	1. Qual a importância da religião e da igreja para você?	1. Alguma outra igreja prestou ou presta algum tipo de ajuda a você?

convívio, aquisição do idioma e no estabelecimento na cidade.	<ol style="list-style-type: none"> <li>2. O que você aprendeu ou aprende com a igreja?</li> <li>3. Você acredita que a igreja/paróquia ajuda no estabelecimento e na permanência dos imigrantes haitianos em Manaus? De que maneira?</li> <li>4. Porque escolheu frequentar essa paróquia/igreja?</li> <li>5. A igreja/paróquia ajuda no aprendizado da língua portuguesa? De que maneira?</li> <li>6. A igreja ajuda no aprendizado das regras de convívio? De que maneira?</li> </ol>	Que tipo de ajuda? Isso gera/gerou algum problema?
---	---	--

**Total:** 30 perguntas básicas